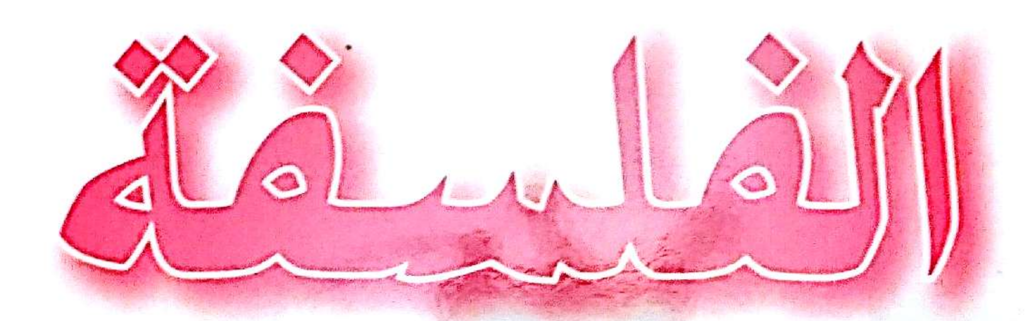


بلعيد حماش

في المراجعة النهائية



- 58 موضوعا مقترحا ومحاولا بالتفصيل.
- تطبيقات وتمارين للمراجعة.
- منهجية تحليل المقالات الفلسفية مع كل طرق المعالجة.

3AS

جميع الشعب

منشورات كليك





الفهرس

I- نصائح وإرشادات بيداغوجية عامة:

❖ أخي الطالب، يطلب منك يوم امتحان البكالوريا أن تختار واحدا من المواضيع الثلاثة المطروحة للمعالجة؛ وعليك أن تعلم أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد لك وتفرض عليك طريقة المعالجة. ولقد حددت إصلاحات 2008 طرق المعالجة في مادة الفلسفة بالكيفية الآتية:

الموضوع الأول: يعالج بالطريقة الجدلية أو طريقة المقارنة وذلك حسب الإشكال الذي يطرحه نص الموضوع.

الموضوع الثاني: يعالج بطريقة الاستقصاء بالوضع أو الاستقصاء بالرفع، وذلك حسب المطلوب من المترشح.

الموضوع الثالث: وهو نص يطلب منك تحرير مقالة فلسفية حول مضمونه.

ولكي تتفادى الانطلاقة الخاطئة، رأينا أنه من الضروري أن نقدم لك بعض الإرشادات والنصائح التي نأمل أن تتطلع عليها بإمعان وتركيز.

يجب أن تعرف أوّلا أنّ المواضيع المطروحة للمعالجة تتعلّق كلها بالمواضيع المقرّرة في البرنامج، فلا يوجد مثلا موضوع يطرح مشكلة الأخلاق أو الجمال بالنسبة لشعبة العلوم التجريبية والرياضيات أو اللغات.

والنسبة الكبيرة من نجاحك في الامتحان تتعلق بحسن اختيارك للموضوع، ولذلك يجب أن يحظى هذا الأمر من طرفك بعناية كبيرة. وإذا قلنا بأنه لا توجد قاعدة تحدّد لكل مترشح الموضوع الذي يناسبه أكثر من غيره فإننا مع ذلك نعتقد أنه من الحكمة أن نختار بعقلانية، وذلك بالارتكاز على بعض المعايير الواضحة كالآتية ذكرها:

1- يجب أن نختار الموضوع الذي يبدو لنا أننا فهمناه جيدا بحيث ندرك قدرتنا على طرح مشكلته بكل دقة ووضوح.

ولعل أكبر خطأ يمكن أن نقع فيه هو الحديث عن موضوع لا نفقه فيه أشياء كثيرة أو الخروج عن الموضوع بصفة جزئية أو كلية نتيجة لسوء فهمنا وتأويلنا للموضوع. ولا أحد ينكر أن بعض المواضيع المطروحة تحتمل عدة تأويلات، ولكن الأساتذة المصححين يأخذونها بعين الاعتبار حينما تكون مقبولة من الناحية المنطقية.

2- يجب أن نختار الموضوع الذي يمكننا من معالجته بشكل موسع بحيث نستطيع أن نغطي كل جوانبه بما نملك من ثقافة فلسفية كالنظريات والأقوال والأمثلة والحجج إلخ......

3- علينا ألا نتسرّع في اختيار الموضوع، ولذلك لا بدّ من قراءة المواضيع كلها بتمعّن، ومن التفكير الجدّي من أجل اكتشاف الإشكال الفلسفي الّذي يطرحه كل موضوع. ومن البيّن أننا بعد ذلك ندرك ما هي المشكلة التي نحسن حلها أكثر من غيرها. والفكرة الشاسعة عند الكثير هي أن الطلبة يخافون عادة من النّص، ونحن لا ننصحهم باختيار النّص في جميع الظروف، بل نقول فقط: إن اختيار تحليل النّص قد يكون حلاّ منقذا للطالب الذي شعر حقيقة بوجود صعوبات حقيقية في الموضوع الأوّل والثاني.

4- حسن استعمال المسودّة بحيث نسجّل فيها الخطّة وعناوين المراحل الأساسية وكلّ المعلومات والتي نتذكّرها لاسيما تلك التي نرى أنّه من المحتمل نسيانها في أثناء التحليل والتحرير.

5- عدم اختيار موضوع يتطلب معلومات دقيقة في حال عدم معرفتها وإتقانها.

6- تجنب القراءة السّاذجة المباشرة السريعة، ولتفادي الأخطاء الفادحة، ننصح الطّالب بقراءة كلّ ما نذكره عن المنهجية بتمعّن.

مفهوم المقالة ومعايير وشروط نجاحها:

أولا: مفهوم المقالة:

هي إنشاء أو خطاب فلسفي نؤلفه قصد إيجاد حلّ فلسفي للمشكلة الفلسفية التي يتضمّنها نصّ الموضوع. والجدير بالذكر هو أنّ المقالة ليست سردًا أو استظهارًا للدروس أو للثقافة التي نملكها حول الموضوع المطروح بل هي نصّ شخصي، نبرز فيه قدراتنا وكفاءاتنا الفلسفية والمتمثلة أساسًا في القدرة على التحليل والتركيب والشرح والنقد وضبط التصوّرات والبرهنة والاستدلال، فلا نستنجد بذاكرتنا فحسب بل يجب توظيف ذكائنا وخيالنا وكلّ ما يختلج في شعورنا ووجداننا.

كما أنّ المقالة ليست درسًا إيديولوجيًا نقدمه للغير، بحيث إنّه من الخطأ أن نشعر القارئ (الأستاذ المصحّح) أنّنا نعرف الحل مسبقا، وأن دورنا يتمثل فقط في إقناعه بأنّ رأينا الشخصي هو الأكثر صوابًا. وعلى العكس من ذلك يجب أن نبين له بأننا نبحث حقيقة، ونتأمل أو نفكر من أجل اكتشاف الحقيقة أو الحل الأمثل للمشكلة المطروحة. فالمقالة الفلسفية شيء متميّز عن الوعظ الديني والأخلاقي، وعن الخطاب السياسي الإيديولوجي الذي يهدف إلى إقناع الجمهور بجدوى وأهمية مشروع سياسي أو اجتماعي معيّن بدل غيره. فالمقالة الجيّدة هي تلك التي نكتشف فيها فكر باحث ديناميكي شغوف بالكشف عن الحل للمشكل الذي يطرحه نصّ الموضوع.

❖ المعيار اللغوي:

قال أرسطو: "يكفي أن تتحدث بوضوح حتى تصبح فيلسوفًا" فما معنى الحديث بوضوح؟

يجب أوّلا أن ننتبه إلى أمر يجهله الكثير من الطلبة وهو أنه لا توجد لغة فلسفية خالصة، بل هناك أساسًا استعمال فلسفي للغة. ومثلما يتفنن الأديب في استعمال اللغة وفق ما تقتضيه أغراضه الأدبية فكذلك الأمر بالنسبة للفيلسوف الذي يستغل كل إمكانات اللغة التعبيرية والفكرية من أجل تحقيق أهدافه المتمثلة أساسًا في معرفة طبائع ومبادئ وحقائق الموجودات، أو الكشف عن طبيعة الواقع ودلالاته العميقة.

ولسنا نقصد هنا أن لغة الفيلسوف متميّزة بصورة كلية أو جوهرية عن لغة الأديب إذ نجد أن الكثير من الفلاسفة كتبوا وألفوا بلغة أدبية مثلما هو الحال بالنسبة لبرغسون - *H. Bergson* وج ب. سارتر - *J.P.Sartre* وغاسطون باشلار - *G.Bachelard* في بعض نصوصه. وهذه الحقيقة تجعلنا نفهم بوضوح كذلك أن بعض النصوص الفلسفية لا تخلو من كل قيمة أدبية كما أن العكس صحيح إذ ليس من المتعذر الحديث عن مسائل وقضايا فلسفية بالشعر الجميل كما فعل إيليا أبو ماضي الذي لقب بفيلسوف الشعراء، أو المعري الذي لقب بشاعر الفلاسفة. وعلى هذا الأساس، يحق للطالب توظيف جميع كفاءاته ومهاراته اللغوية في تحرير مقالاته الفلسفية، وقدوته في ذلك نصوص الفلاسفة لكننا مع ذلك نتساءل: ماذا يعني الحديث بوضوح بالنسبة الأستاذ المصحّح في امتحان البكالوريا.

إن الاعتقاد السائد عند البعض هو أنه على الطالب أن يعرف بأنه يكتب نصًا لأستاذ الفلسفة، وأن هذا الأخير، بحكم تخصصه وتجربته يستطيع أن يفهم بكل وضوح كل ما يكتبه الطالب سواء عبّر عن ذلك بوضوح أو بغموض، أي يكفي أن تكون الفكرة واضحة في ذهن الطّالب حتى يفهمها الأستاذ. لكن الحقيقة هي على خلاف ذلك، والأفضل هو أن يتصوّر الطالب في نفسه بأنه يكتب مقالته لإنسان لا يفقه شيئًا في الفلسفة، وبهذه الكيفية وحدها يجهد نفسه في استعمال كل كفاءاته ومهاراته اللغوية ليمكّن أيّ إنسان من الفهم الجيد لما يكتبه.

أي يجب أن نفهم هنا أن الحديث بوضوح يعني الحديث باللغة التي يفهمها الجميع.

وإذا عرفنا أن النص الفلسفي نص حجاجي في المقام الأول فإنه من الضروري أن نحقق الوضوح المنطقي في التعبير عن استدلالاتنا، ولا يتم ذلك دون الاستعمال السليم والوظيفي للروابط المنطقية les connecteurs logiques.

وعلى العموم، يتوجب على الطالب أن يتعلم تدريجيا استعمال الألفاظ بدلالاتها الحقيقية ولاسيما حينما يتعلق الأمر بالمصطلحات الفلسفية التي تحتاج إلى عناية خاصة لأن دلالاتها تتنوع أحيانا بحيث تختلف باختلاف الفلاسفة أنفسهم. إن مصطلح الأنا عند ديكارت - R.Descartes وعند فرويد - S.Freud وعند ابن سينا لا يعني نفس الفكرة.

وأخيرا يجب ألا ننسى علامات الوقف، وضرورة تخصيص فقرة كاملة لكل فكرة أو مرحلة أساسية في مسارنا الفكري. ولا داع لوضع عناوين للفقرات أو مراحل التحليل ولكننا مع ذلك مطالبين بإبراز مبرر أو هدف الانتقال من الواحدة إلى الأخرى حتى يدرك القارئ منطق تفكيرنا.

❖ المعيار المنطقي:

بما أن المقالة الفلسفية نص حجاجي في المقام الأول فإنّ العناية بالجانب المنطقي يعدّ أمرًا في غاية الأهمية لأنّ أيّ خلل أو خطأ منطقي فادح يدل على سوء التفكير. فالفيلسوف لا يستطيع أن يحكم على الأشياء دون تقديم أدلة تبرّر أحكامه على عكس الشاعر الذي بإمكانه أن يعبّر عمّا يختلج في نفسه دون استدلال. فالفلسفة هي قبل كل شيء "حكم بدليل".

وتكون المقالة موفقة في جانبها المنطقي إذا كانت الأفكار فيها متّسقة ومترابطة ومتكاملة بحيث تستجيب لكل معايير وشروط الوضوح المنطقي والمعقولية. لكن هذا الهدف الأسمى لا يتحقق دون إتقان استعمال الروابط المنطقية بدقة وبوجاهة، ويزداد هذا الأمر أهمية حينما يتعلق ببناء الاستدلالات. ويجدر بالذكر هنا أن الكثير من الطلبة في امتحان البكالوريا يرتكبون أخطاء فادحة في بناء استدلالاتهم ومن بين الأخطاء الشائعة خلطهم بين مفهوم الموقف الفلسفي أو الأطروحة من جهة، وبين الحجة من جهة أخرى. والاعتقاد الشائع والخاطئ عند الكثير منهم هو أن أقوال الفلاسفة والمفكرين في كل الأحوال حجج في حين أن الكثير من هذه الأقوال ليست حججًا على الإطلاق. وللتمييز بين الحجة والموقف بكل وضوح ودقة، لا نطلب من الطالب سوى التركيز على هذين المعيارين أو التعريفين الإجرائيين للحجة وللموقف.

فالحجة هي دائما فكرة أو حكم منطقي يقبله الجميع بحيث لا نجد فيه أيّ مبرّر للشك في صحته أو رفضه، وببساطة نقول: إن كل حجة هي حقيقة. وعلى هذا الأساس نقول: إن الحقائق التاريخية التي تحقق الإجماع حولها حجج، كما أن الحقائق العلمية حجج يستعملها الفيلسوف في بناء استدلالاته. وعلى العموم يميّز الفلاسفة بين نوعين أساسيين من الحجج وهي الحجج العقلية والحجج التجريبية:

فالحجج العقلية هي أساسًا الحقائق التي يقبلها العقل دون ارتكازه على التجربة كالمبادئ التي نسلم بها من غير برهان مثلاً. يقوم البرهان العقلي على إثبات صحة قضية ببيان لزومها المنطقي من قضايا يقينية أو قضايا نسلم بصدقها، أي إبراز أن موقفًا معينًا ينسجم منطقيا مع مبدإ معين، وأنه من المستحيل رفض ذلك. وأما الحجة التجريبية فهي تتمثل في كل الحقائق التجريبية.

والموقف (أو الأطروحة) هو الفكرة التي لم يتحقق الإجماع حولها بحيث يمكن لشخص معيّن أن يتبناها كما يمكن لغيره أيضًا أن يرفضها، أي أنها دائمًا قضية منطقية يمكننا الشك في صحتها.

والاستدلال الفلسفي يتمثل أساسًا في ربط موقف معين بحجج تبرّره، وبقدر ما تكون الرابطة المنطقية

بينهما قوية يكون الاستدلال مقنعًا وقويًا، وبقدر ما تكون هذه الرابطة ضعيفة نقول: إن الحجة ضعيفة، ولذلك نحتاج هنا إلى حجج كثيرة لدعم الموقف الذي نعمل على برهنة صحته.

والمهم هو أن يتعلم الطالب من خلال نماذج المقالات التي عالجناها بصفة جزئية أو كلية كيف يبني استدلالاته حين يثبت موقفًا أو يفنده (أو يُبْطِلُهُ)، وهو الهدف الذي لا يتحقق إلاّ بحسن توظيف الروابط المنطقية من الناحية الشكلية وانتقاء الحجج الوجيهة من ناحية المحتوى والمضمون.

المعيار المنهجي وطرق المعالجة:

1) ملاحظات عامة حول مواضيع البكالوريا وإشكالية التقييم:

إنّ معظم أساتذة الفلسفة يسلمون أنّ التفكير السّليم أو التفلسف الحقيقي لا يتمّ إلاّ بالتزام منهجية دقيقة، وذلك وفق ما تقتضيه القضية الفكرية التي نريد معالجتها. وعلى هذا الأساس نجد أنّ بعض الأساتذة يبالغون في تقدير قيمة الجانب المنهجي حينما يقيمون وثيقة التلميذ في امتحان البكالوريا. واكتساب المنهجية ليس بالأمر العسير بالنسبة لمن يحرص على تفادي أخطائها، ولا يكلفه هذا الأمر سوى مراعاة بعض القواعد والشروط الأساسية التي نود أن نذكرها فيما يلي:

1)- يجب أن نعرف أوّلاً أنّ طبيعة السّؤال المطروح في صيغته ومضمونه هي التي تلزمنا باستعمال طريقة معالجة محدّدة دون سواها. والنّصوص الوزارية تؤكد على أن الطّالب في جميع الشعب مطالب دائما باختيار موضوع واحد فحسب من المواضيع الثلاثة المطروحة للمعالجة. وتُبْنَى هذه المواضيع بحيث يُعَالَجُ الموضوع الأوّل بطريقة المقارنة أو بطريقة الجدل وذلك حسب طبيعة الإشكال الذي يطرحه نصّ الموضوع.

وأمّا الموضوع الثّاني فإنّه يعالج باستعمال الطّريقة الاستقصائيّة. وأخيرًا يطرح على الطالب نصّ فلسفي للمعالجة وذلك باستعمال طريقة تحليل النّصوص الخاصة. لكنّ الاختيار ليس بأمر هيّن، وأي سوء تقدير للمواضيع الثلاثة قد يدفع المترشح إلى اختيار أسوأ المواضيع بالنسبة له، فيفشل بذلك في الحصول على أكبر علامة ممكنة له في مادة الفلسفة.

ومن بين العوامل التي توقع المترشح في هذا المشكل نذكر ما يلي:

- عدم التأنّي والتسرّع في قراءة المواضيع، وحتى يتأكد المترشح أنّه قرأ جيدًا المواضيع، عليه أن يشكل نصوص المواضيع المطروحة عليه. قد نفشل عندما نوهم أنفسنا بأنّنا نعرف جيدًا الموضوع.

- إنّ بعض المواضيع تبدو للطالب مألوفة ومعروفة ولكنه حينما يشرع في معالجتها يصطدم بصعوبات كثيرة مما يؤدي إلى تشوش أفكاره، وتدهور وانحطاط معنوياته والحكم على نفسه بالعجز.

ولذلك يجب أن ندرك بوضوح أن الإحساس الأول قد يكون وهمًا يخدعنا. وتفاديا لهذا الوهم، ننصح المترشح أن يختار الموضوع الذي فهمه أكبر من غيره أوّلا، وأن يفضل الموضوع الذي يستطيع أن يتوسع فيه بالقدر الكافي.

2)- دراسة تحليلية لكل موضوع وذلك بالتركيز على الكلمات المفاتيح.

وفي كلّ موضوع يجب التمييز بين المفهوم الّذي نتحدث عنه وبين المفاهيم التي نتحدّث بها عنه، وبعبارة أخرى يجب أن نعرف ما هو اللفظ المعبّر عن موضوع التساؤل من جهة وما هي الألفاظ الّتي استعملت للتساؤل عنه.

فإذا جاء الموضوع مثلا بالصيغة الآتية:

"هل الحرية وهم شعوري"؟ فإننا ندرك دون عناء كبير أن "الحرية" هي موضوع التساؤل وأمّا "وهم

شعوري" فهي العبارة التي استعملت لطرح السّؤال الفلسفي.
وقد يأتي الموضوع على شكل قول مثل ما يلي:
قال هـ برغسون: "إنّما الشعور تذكر" حلّل وناقش.

فالطالب الذي يفهم أنّ موضوع الإشكال هو التذكر مخطئ بحيث إنه يخرج عن الموضوع تمامًا، ولاشكّ أننا الآن ندرك بأنّه من الخطأ الفادح أن نختار موضوعًا لا نعرف فيه بوضوح عمّا يجب أن نتحدّث.

3)- وهناك أمر آخر جدير بالاعتناء به وهو أن فهم الإشكال الذي يتضمنه نصّ الموضوع لا يتحقق بوضوح وبدقة دون أن نفكر حقيقة في العلاقة المنطقية القائمة بين اللفظ المعبر عن موضوع التساؤل والألفاظ المستعملة للتساؤل عنه، ولا يوجد أدنى شكّ في أنّ هذه العلاقة إشكالية لكونها تحتمل الإثبات أو النفي.

ولعل أبرز دليل على ذلك هو أن ما يقوله بعض الفلاسفة عن موضوع معين ينفيه البعض الآخر أو يحكمون عنه بصورة مختلفة تمامًا.

II) كيف يجب أن نتصوّر شكل المقالة؟ أو ما هي أجزاؤها أو محطاتها الرّئيسية وما هي وظيفتها؟

أوّلاً: المقدّمة:

يجب أن نعرف أوّلاً أنّ المقدّمة هي الواجهة الأمامية للمقالة، وعلى هذا الأساس فإن وضع المقدّمة عمل يحتاج إلى تركيز وعناية خاصّة.

إن الأستاذ المصحّح يتأثر بعمل التلميذ بصورة إيجابية أو سلبية بناء على قيمة المقدّمة ذاتها. فكيف يجب أن نفكّر حتى ننجز مقدّمة ناجحة؟

إنّ وظيفة المقدّمة الأساسية هي إبراز الإشكال الذي يتضمنه نصّ الموضوع، ولكن هذا الأمر يتطلب تقديم الموضوع أو التمهيد، ثم التأسيس للإشكال، وأخيرًا طرحه. ولذلك نرى أنّه من الضروري على الطّالب أن ينجز ثلاثة مطالب مترابطة وأساسية هي:

أ- تقديم الموضوع: أو التمهيد (الذي يمكننا تعريفه بأنّه مقدمة المقدمة).

يكون التمهيد وظيفيا بقدر ما يرتبط بالموضوع وبالإشكال المطروح للمعالجة، ولا يوجد تمهيد واحد لموضوع معين بحيث إن الأفكار التي يمكن أن نمهد بها لأي موضوع لا تعدّ ولا تحصى، ولا يمكننا بحال من الأحوال أن نحصر الطرق أو الكيفيات المختلفة التي في وسعنا اللجوء إليها لتقديم أي موضوع بكيفية منهجية وواضحة وناجحة، وكل ما يمكن أن نُسَاعِد به الطالب في هذه المرحلة المهمة هو أن نذكر له بعض الأمثلة عن الأفكار أو الكيفيات التي يمكن أن ينطلق منها.

➢ عرض فكرة شائعة عن الموضوع مع بيان أن النظرة الفلسفية إليه تقتضي تجاوزها، وذلك بذكر جوانب النقص فيها أو مبررات الشك في صحتها.

مثال: قيل:"إن الحرية تتعارض مع القانون"حلل وناقش.

يمكننا أن نمهد لهذا الموضوع بالكيفية الآتية: إن الفكرة الشائعة عند الكثير من الناس هي أن الحرية تعني قدرة الإنسان على أن يعمل ما يشاء، وكما يشاء، بحيث لا تجد إرادته أيّ شيء يقهرها، أو يقيّدها، وعلى العكس من ذلك ينظر هؤلاء الناس إلى القانون باعتباره قوّة قاهرة لإرادة الفرد الحرّة.

➢ الانطلاق من وصف الواقع وذلك بالانتقال من وضعية مبتذلة إلى وضعية مشكلة فلسفية راقية (يمكن الاسترشاد بطريقة سقراط - *Socrate* في المشكلة وإثارة الدّهشة في أذهان محاوريه).

مثال: هل الجمال صفة ذاتية للأشياء؟

يمكننا التمهيد لهذا الموضوع بالكيفية الآتية: في أحيان كثيرة نلاحظ أن غيرنا من الناس لا يطيق تناول أشهى طعام لدينا، ونعتبر هذا الأمر عاديا ونتفهمه لكوننا نجد له تفسيرا مقبولا وهو اختلاف أذواق البشر. وعلى العموم نقول: إن الإحساس الذي تجد فيه ذاتٌ مُتعةً ورَاحةً تجد فيه ذات أخرى ألما ومشقةً، ولذلك لا نجد أي معنى للجدل في هذا المجال. ولكننا في مجال أحكامنا على جمال الأشياء لا نستطيع أن نفهم غيرنا إذا قال لنا: "لا أرى شيئا اسمه الجمال في غروب الشمس ولا في جبال الأوراس أو جرجرة المكسوة بالثلوج"..

- عرض فكرة أساسية واردة في كتاب قرأته.

مثال: هل شعوري بذاتي يشترط وجود الغير؟

يمكننا في هذا الموضوع أن ننطلق بالحديث عن الفكرة الأساسية الواردة في كتاب "حي بن يقظان" لابن طفيل الذي يعتقد أن عقل الإنسان يكفي نفسه بنفسه، ولا يحتاج إلى عقول الآخرين ليفكر وليصبح فيلسوفا.

- عرض موقفين متعارضين:

مثال: هل يجب اعتبار الملكية الخاصة حقًا مقدسًا؟

وبالنسبة لهذا الموضوع نستطيع أن ننطلق مباشرة من آراء النّاس المتعارضة حول الملكية الخاصة.

- الانطلاق من خبر أو حادثة مهمة ذكرتها وسائل الإعلام ولاسيما تلك التي تثير الدهشة والاستغراب.

ب- التأسيس للإشكال:

قيل: "إن ما يدفعنا إلى التفكير لا يدركه سوى الفلاسفة" وبالفعل نجد أن الفيلسوف الحقيقي إنسان يتميّز عن عامة الناس بحسه الإشكالي لأنّ ما يراه هؤلاء الناس عاديا مألوفًا واضحًا يراه هو غامضا ومبهما بحيث يثير في نفسه تساؤلات فلسفية مبررة. وعلى هذا الأساس، يجب على الطالب أن يُعْمِل عقله قدر الإمكان من أجل إبراز دوافع ومبررات التساؤل الفلسفي في الموضوع المطروح مع بيان وجه الصعوبة التي يواجهها عقل المتفلسف الذي يفكر فيه، وفي مقدور الطالب أن يكتب مثلا بهذه الصيغة: "إن ما يدفع العقل إلى طرح تساؤلات فلسفية إذا أمعن النظر في هذا الموضوع هو الصعوبة التي يواجهها الفكر في..." وبعد ذكر الصعوبة نستطيع قبل طرح الأسئلة المبرزة للإشكال أن نقول: "ولاشك أن من يعي هذه الصعوبة يدرك ضرورة طرح التساؤلات الآتية":(في طريقة المقارنة تتمثل الصعوبة أساسا في إبراز أوجه الاختلاف أو التشابه، وطبيعة العلاقة القائمة بين طرفي المقارنة.

وفي طريقة الاستقصاء بالوضع تتمثل في صعوبة الدفاع عن الأطروحة وفي تفنيد موقف خصومها؛ وأما في طريقة الاستقصاء بالرفع فتكمن الصعوبة في إيجاد مبررات الشك في صحة الأطروحة وفي إبطالها وتفنيدها.

وإذا كان الموضوع جدليا فإن الصعوبة تكون في الوصول إلى الحكم أو الموقف الأكثر قوّة من الناحية المنطقية، أي الموقف الذي تُرَجّح صوابه أكثر من المواقف الأخرى.

وبالنسبة للنص، نجد أنّ الصعوبات كثيرة ومتنوعة، ولا نكتشف طبيعة الصعوبة التي واجهها صاحب النص إلا بقراءة متأنية للنص.

طرح الإشكال:

ينبغي طرح أو إبراز الإشكال بوضوح، وذلك بطرح أسئلة استفهامية تغطي كل جوانب الإشكال مع الحرص على بنائها بشكل سليم من الناحية اللغوية.

ويجب أن نعرف بأن المشاكل لا تطرح نفسها بل يجب أن نفكر حقيقة حتى نتمكن من طرحها. وبقدر ما يبذل الطالب جهدًا شخصيًا في "المَشْكَلَة" بقدر ما يرفع ذلك شأن مقالته عند المصحّح. إنّ شيئًا من

الإبداع ضروري في هذه المرحلة.

وعلى العموم نجد أن المشاكل الفلسفية الأساسية المثيرة للاهتمام قد طرحها الفلاسفة، وقدموا لنا حلولاً كثيرة ومتنوعة، ولكنّها ليست نهائية، ولا يجب أن نفترض في المقدمة أنها أسئلة لا تحل.

وأذكّر الطالب بأنّ السؤال الذي يطرح مشكلة فلسفية حقيقية هو السؤال الذي يحتمل العديد من الأجوبة، أو السؤال الذي يبيّن أن أساس القضية أو الاعتقاد هشٌّ وغير متين. ولا نفهم الموضوع حقيقة دون إدراك المفارقات القائمة بين المفاهيم التي ركّب بها نص الموضوع.

مثال: هل نكون أحرارًا في حال خضوعنا للقانون؟

نلاحظ في هذا الموضوع أن العلاقة بين الحرية والقانون إشكالية لأن مفهوم الحرية يوحي لنا بغياب كل قيد داخلي أو خارجي، بينما مفهوم القانون يوحي لنا بفكرة القيد والجبر. لكن القانون من جهة أخرى يحمي حريتنا من اعتداء الغير عليها. وبقدر ما ينجح الطالب في إبراز قلقه ودهشته بقدر ما ينجح في إنجاز مقدمته لأنه في هذه الحالة يجعلنا نفهم لماذا السؤال الذي طرحه وجيه، وعندئذٍ يخلق في نفس القارئ عنصر التشويق في قراءة المقالة.

ثانيا التوسيع:

إن مهمة الطالب في التوسيع هي دراسة الموضوع بصورة واسعة وعميقة ودقيقة مع احترام المقتضيات المنهجية الخاصة لكل طريقة من طرق المعالجة التي يجب معرفتها جيّدًا والتحكم فيها. ومن البيّن أن المادة المعرفية الأساسية التي نحتاج إليها في هذه المرحلة هي الثقافة الفلسفية الدقيقة ولاسيما نظريات ومواقف الفلاسفة التي يجب اعتبارها أجوبة وحلولاً للمشاكل الفلسفية، كما يستحسن كثيرًا إثراء الموضوع بأقوال المفكرين مع شرحها وتوضيحها وتبرير ذكرها ببيان وجاهتها وصلتها بالموضوع المدروس.

وبقدر ما يكون تحليل أو تفكير الطالب عميقًا واسعًا وشاملاً لكل جوانب الموضوع دون التطرق إلى أفكار هامشية أو خارجة عن الموضوع، يكون عمله جديرًا بالتقدير والاستحسان من طرف الأستاذ المصحح. فالوجاهة تقتضي ألا نذكر أقوالاً أو أفكارًا للزخرفة أو لملء الفراغ لأن ذلك لا يساهم بأي حال من الأحوال في حلّ المشكلة المطروحة.

ولا يجب أن يفهم الطالب بأنه ملزم ببناء موضوعه بالارتكاز على الثقافة الفلسفية الدقيقة وحدها بل يجب أن يدرك بوضوح أن هذه الأخيرة لا تكفي لإنجاز عمله على أحسن وجه، وهذا ما يعني أنه من حقه أن يوظف كل ما تعلمه في مختلف مجالات العلم والدين والفن والتاريخ، ولا شرط في ذلك سوى أن تؤدي كل فكرة يذكرها وظيفة فلسفية محددة، وأن تساهم بذلك في البحث عن الحل للمشكلة المطروحة.
وفي الأخير ننصح الطالب بأن يفكر مع الفلاسفة وأن يرتكز على أفكارهم في سعيه الدؤوب والجاد إلى إيجاد أحسن حلّ للإشكال المدروس.

ثالثا الخاتمة:

الخاتمة على العموم هي حوصلة نتائج التحليل والدراسة التي يبني الطالب على أساسها موقفه أو رأيه الشخصي باعتباره الحل الأمثل للإشكال المطروح في المقدمة، ويجب أن يكون هذا الموقف صريحًا وواضحًا. وبقدر ما تكون الخاتمة منسجمة مع التوسيع بقدر ما تكون ناجحة. فالمطلوب من الطالب إذن ليس إبداع فلسفة جديدة يوم الامتحان وإنما إبراز قدرته على التفلسف والتفكير مع الفلاسفة.

III) طرق المعالجة:

1- طريقة الاستقصاء بالوضع: وهي الطريقة التي يجب تطبيقها حينما يطلب منا الدفاع عن أطروحة معينة.

أ/ المقدمة:

التمهيد عرض فكرة شائعة: يطلب عادة من الطالب أن يمهد للموضوع بعرض فكرة شائعة كأن يقول مثلا: "يعتقد عامة الناس (أو بعض المفكرين) أن........ " ثم يقوم بطرح نقيضها وهو القضية أو الأطروحة التي طلب منه الدفاع عنها كأن يقول: "لكن البعض الآخر على خلاف ذلك يرى.....".

- التأسيس للإشكال: لابد أن يشير هنا الطالب إلى أن الصعوبة الأساسية التي يواجهها هي صعوبة الدفاع عن القضية، ويمكنه مثلا التعبير عن ذلك بالكيفية الآتية: "إن ما يطرح إشكالاً فلسفيا في هذا الموضوع هو الصعوبة التي يواجهها العقل في الدفاع عن الأطروحة من جهة، وتفنيد موقف خصومها من جهة أخرى".

طرح الإشكال: ويكون بالصيغة الآتية:

كيف يمكننا الدفاع عن مشروعية وصحة الأطروحة؟ (أي الأطروحة التي طلب منا الدفاع عنها) وما السبيل إلى تحقيق ذلك؟

- التوسيع أو محاولة حل المشكل.

المرحلة الأولى:

- عرض الأطروحة مع شرحها وإبراز منطقها ومسلماتها وحججها.

المرحلة الثانية:

- الدفاع عن الأطروحة بحجج شخصية مع تعزيز ذلك بأمثلة وأقوال مأثورة.

المرحلة الثالثة:

- عرض موقف الخصوم ثم تفنيده.

الخاتمة: حل المشكلة

- التأكيد على مشروعية الدفاع.

2- طريقة الاستقصاء بالرفع:

وهي الطريقة التي ينبغي تطبيقها حينما يُطْلَب منّا تفنيد أو إبطال أطروحة معينة.

أ/ المقدمة:

التمهيد: عرض فكرة شائعة (وهي الفكرة التي يطلب منّا إبطالها) مع الإشارة الواضحة إلى ضرورة تفنيدها.

التأسيس للإشكال: وذلك بالإشارة إلى صعوبة إبطالها.

طرح الإشكال: يتم بالكيفية الآتية (أو بكيفية أخرى مماثلة لها في محتواها):

كيف يمكننا تفنيد هذه الأطروحة؟ أو كيف نثبت خطأ من يعتقد بأن.......؟

ب/ التحليل:

- **المرحلة الأولى**: عرض الموقف الرافض للأطروحة مع إبراز مصطلحاته ومنطقه وحججه.

- **المرحلة الثانية**: رفع منطق الأطروحة بحجج شخصية، مع توظيف أقوال الفلاسفة والاستئناس بمذاهب

تنسجم معها.

- المرحلة الثالثة: عرض منطق المناصرين ثم إبطاله من حيث الشكل والمضمون.

ج/ الخاتمة:

إبراز عدم قابلية تبني الموقف والأخذ به.

ملاحظة: لقد أثارت هذه الطريقة الكثير من الجدل حول كيفيات تطبيقها، ونادرا ما تُطرَح مواضيع تعالج بهذه الطريقة في امتحان البكالوريا.

3- طريقة المقارنة:

وهي الطريقة التي نستعملها حينما يطلب منّا المقارنة بين مفهومين أو تصوّرين يصعب التمييز بوضوح بينهما.

أ- المقدمة:

التمهيد: الحذر من المظاهر الخارجية للتصورين، أو بيان قصور النظرة الشائعة إليهما.

التأسيس للإشكال: ذكر الصعوبة الفلسفية التي يواجهها العقل الذي يقارن، وهي الصعوبة المتمثلة أساسيا في الكشف عن أوجه الاختلاف والتشابه القائمة بين التصورين وكذلك طبيعة العلاقة القائمة بينهما.

طرح الإشكال: ويتم بالتساؤل عن أوجه الاختلاف والتشابه القائمة بينهما وكذلك طبيعة العلاقة التي تربطهما.

ب- التحليل:

المرحلة الأولى: الكشف عن أوجه الاختلاف بدءًا بتلك التي نعدها أساسية وجوهرية أو مهمة.

المرحلة الثانية: الكشف عن أوجه التشابه بدءًا بأهمها.

المرحلة الثالثة: إبراز مواطن التداخل أو طبيعة العلاقة القائمة بينهما.

ج- الخاتمة:

استنتاج مؤسس على نتائج المقارنة نبرز فيه مدى اختلاف أو تشابه التصورين ثم العلاقة الأساسية القائمة بينهما.

4- الطريقة الجدلية:

هي الطريقة التي تقتضي المنهجية تطبيقها حينما يتمثل الإشكال في اختلاف أو تناقض أحكام الفلاسفة حول موضوع معين. وأي موضوع يحتمل الإجابة بـ "نعم"، أو بـ "لا"، يعالج بهذه الطريقة.

أ- المقدمة:

التمهيد: تقديم الموضوع الذي تختلف أو تتعارض حوله الأحكام الفلسفية.

التأسيس: إبراز صعوبة الأخذ بواحدة من القضيتين المتناقضتين لكونهما تبدوان صحيحتين.

طرح الإشكال: طرح الإشكال في صيغة سؤال أو عدة أسئلة تحتمل كلها الإجابة بالنفي والإثبات.

ب- التوسيع:

المرحلة الأولى:

- عرض الموقف الأوّل أي: الأطروحة وهي عادة الإجابة الأولى المعروفة عن السؤال الفلسفي المطروح مع شرحه.

- إبرازه بحججه بدءًا بأقواها.

- تقييم ونقد الموقف بالنظر إلى مدى قوّة حججه.

المرحلة الثانية:

- عرض نقيض القضية، وهي عادة موقف من يرفض القضية الأولى، ويجب الحرص على ضرورة توضيحها وشرحها وبيان وجه الاختلاف عن الأولى.

- إبراز حجج نقيض القضية بدءاً بأقواها كذلك.

- نقد وتقييم نقيض القضية بالنظر إلى مدى قوّة حججها.

المرحلة الثالثة: التركيب (أو التجاوز).

التركيب لا يعني التخلص بسرعة من الإشكال بمحاولة التوفيق بين القضيتين بصورة شكلية بل هو مرحلة أساسية في تفكيرنا، والتجاوز عادة يتم ببيان أن القضيتين صحيحتان في ظروف محددة وليس على وجه الإطلاق، وأن تعارضهما ناتج عن عدم إدراك حقيقة كل واحدة بينهما، أي أن التركيب يكشف لنا عن فهم جديد للموضوع يوفق بين الجوابين المتناقضين برفع تناقضهما كأن نقول مثلاً: إن القضية الأولى صحيحة في ظروف خاصة تحددها، والأمر هو كذلك بالنسبة لنقيضها إذا نظرنا بالطبع إلى الظروف الخاصة التي تجعلها صادقة.

ج- الخاتمة: الإجابة عن السؤال المطروح في المقدمة بالتأسيس على نتائج التحليل.

5- طريقة تحليل النص أو كيف نكتب مقالة فلسفية حول مضمون النص؟

إن الكثير من الطلبة "يهربون" من النّص لاعتقادهم أن الأساتذة المصححين لا يمنحون علامات جيدة لمن اختاروا تحليل النص. وبالفعل نجد أن اعتقادهم على صواب، لكن التعليل الحقيقي لهذه "الظاهرة" هو أن الطلبة الذين يعالجون النص يوم الامتحان هم عادة أولئك الذين يدركون عجزهم عن معالجة الموضوع الأول والثاني. ولذلك لا ننصح الطالب بترك النص، وإنما ننصحه بألا يختار النص دون معرفة كيفية قراءته وفهمه من جهة، وكيفية تحرير مقالة فلسفية حول مضمونه من جهة أخرى.

أوّلا: كيف نقرأ النص الفلسفي؟

نجيب بأن عدّة قراءات متنوّعة ضرورية لفهم ومعرفة الأفكار والعناصر الأساسية التي بدونها يستحيل القيام بأي عمل معتبر.

القراءة الأولى: يجب أن تكون قراءة متأنية تهدف فقط إلى الإجابة عن السؤال: عمّ يتحدث النّص؟ وبعدها يسجل الطالب على المسودة إجابته بطريقة افتراضية أو بصفة مؤقتة، وذلك لأن القراءات الأخرى التي يقوم بها فيها بعد سوف تؤكد له صوابه أو خطأه.

القراءة الثانية: وهي قراءة يتم فيها رصد الكلمات والألفاظ الأساسية مع محاولة الكشف عن اللّفظ الأساسي باعتباره اللّفظ المعبّر عن الموضوع الذي يتحدث عنه النص. وعلى العموم نجد أن اللفظ الأكثر تكرارًا هو الذي يدل عادة عن الموضوع الذي يتناوله صاحب النص بالتأمل. وقد يستعين كذلك الطالب لمعرفة الموضوع بالحقل الدلالي لألفاظ النص، وهذا كله تفاديًا للخروج عن الموضوع، أو سوء فهم النص.

القراءة الثالثة: ننصح الطالب في هذه القراءة بالتركيز على الأطروحة (أو الأطروحات) وكذلك الحجج الواردة في النص بحيث يستطيع الطالب بهذه الكيفية ربط موقف صاحب النص بحججه. وعلى العموم

يـرد الموقـف في الجملـة الأولى أو الجملـة الأخيرة مـن النـص. لكـن هـذا العمـل يحتـاج إلى كفـاءة خاصـة وهي القـدرة على التمييـز بـين الموقـف والحجـة، ولقـد ذكرنـا سابقا المعيـار الـذي ييسّر للمترشـح ذلـك، وببسـاطة يجب أن نـدرك بوضـوح أن الموقـف هـو حكـم صاحـب النـص على الموضـوع الـذي تناولـه النـص بالدراسـة.

وفيما يلي الطريقة التي يجب أن تعالج بها النص يوم الامتحان.

المقدمة:

أ/ التمهيد: تحديد الإطار النظري للنص:

ويمكـن للطالـب أن ينطلـق بالكيفيـة الآتيـة: "ينـدرج النـص في إطـار فلسـفة (.....) ويعالـج تحديـدًا موضـوع (.....) الـذي يمكـن تعريفـه بأنـه......

التأسيس للإشكال (أو وضع النص في سياقه الفلسفي) نذكر في هـذه المرحلـة الدواعي والأسباب التي تدفع العقـل البشري (أوعقـل الفيلسـوف) إلى طـرح المشكلة التي عالجهـا النـص.

طـرح الإشـكال: وهـو الإشـكال الـذي عالجـه صاحـب النـص، أي: السـؤال أو الأسـئلة الفلسـفية التـي أجـاب عنهـا، وبطبيعـة الحـال يمكننـا معرفـة الإشـكال المطـروح عـن طريـق موقـف صاحـب النـص نفسـه.

ب/ التوسيع:

المرحلـة الأولى: إبـراز موقـف صاحـب النـص بالاعتـماد عـلى العبـارات أو الجمـل الدالـة عليـه بصفـة مباشـرة أو غـير مباشـرة. وبطبيعـة الحـال يجـب شرح الموقـف بحيـث نبـين بوضـوح مـا قالـه صاحـب النـص وكذلـك مـا لم يقلـه، لكـن هـذا لا يعنـي السـكوت عـن مواقـف الفلاسـفة الآخريـن إذا رأينـا أنهـا تسـاعدنا عـلى فهـم أوسـع لموقـف صاحـب النـص.

المرحلة الثانية:

إبـراز الحجـج الـواردة في النـص مـع شرحهـا وتوضيحهـا وبيـان نوعهـا أو طبيعتهـا وارتباطهـا بالموقـف. ويمكـن للطالـب أن يدعـم البنيـة الحجاجيـة للنـص بحجـج أخـرى ولاسـيما الحجـج الشـخصية التـي يتوصـل إليهـا بجهـده الفكـري التأملي.

المرحلة الثالثة: نقد وتقييم:

في هـذه المرحلـة يجـب عـلى الطالـب أن يقـوم بعمـل نقـدي يتمثـل مـن جهـة في إبـراز مواطـن القـوّة في حجـج صاحـب النّـص، كـما يتعـيّن عليـه إبـراز جوانـب الضعـف والنقـص في البرهنـة.

الخاتمة:

إبراز الموقف الشخصي باعتباره حلاً للإشكال مع بيان قيمة النص من الناحية الفلسفية.

وعلى العمـوم، يجـب عـلى الطالـب أن يثبـت للمصحّـح أنـه اشـتغل عـلى النـص وأنّـه فكـر مـع صاحـب النـص -وليس مثلـه- مـن أجـل إيجـاد حـلٍ للمشـكل المطـروح.

ومن بين الأخطاء الفادحة التي يقع فيها الطلبة الذين اختاروا النص:

- بعض الطلبة يدركون بوضوح مشكلة النص ويعالجونها دون أي اهتمام بما ورد في النص من أفكار.
- الشرح اللّغوي للنّص: بعض الطلبة يقومون بشرح النص شرحًا لغويًا ويكتفون بذلك.
- الخروج عن الموضوع، أو الاشتغال بجزء فقط من النص.


المواضيع

الموضوع: 01 ◆ قيل: "الفلسفة وليدة الدهشة"[1]. دافع عن هذه الأطروحة

جميع الشعب ما عدا شعبة الاداب و الفلسفة

فهم الموضوع:

إنّ التصور الذي يجب أن نتحدث عنه هو الفلسفة، والحكم عليها بأنها بنت الدهشة وهو الأمر الذي يطرح إشكالا فلسفيا لأنه ليس حكما بديهيا يقبله الجميع لوجود مبررات الشك فيه، إذ من حيث الاحتمال، نستطيع أن نفترض وجود دوافع أخرى للتفلسف كالمشاكل الاجتماعية والسياسية. والصعوبة الأساسية التي تطرحها هذه المقالة تكمن أساسا في إيجاد السبيل إلى الدفاع عن الأطروحة الواردة في نص الموضوع، والرّد على خصومها. والخطأ الذي يمكن أن يقع فيه الطالب هو الحديث عن الدهشة فحسب.

المقدمة:

إذا أردنا أن نفسر سلوك الإنسان نقوم برده إلى الدوافع والغايات التي تحركه. وإذا نظرنا إلى هذه الدوافع نجد أنها مرتبطة أساسا بالمنفعة والمصلحة، فالإنسان يعمل ويشقى من أجل تجسيد طموحاته في أرض الواقع. لكن كيف يمكن تفسير التفلسف باعتباره تفكيرا لا يحقق أية منفعة مادية معينة مباشرة؟ ما هي الدوافع الخفية التي تفسر تضحية الفيلسوف بوقته وبكثير من شؤونه الحياتية المهمة من أجل التأمل العميق في القضايا الميتافيزيقية التي لا يجني منها - حسب البعض - سوى القلق الميتافيزيقي؟ أي كيف نثبت أن الدهشة هي مبدأ وأصل كل تفكير فلسفي حقيقي؟

افلاطون - *Platon*: « الدهشة شعور خاص بالفيلسوف،ليس للفلسفة دافع آخر خارجها »

ديدرو - *Diderot*: « إن الملاحظة والدهشة هما الخطوتان التي يخطوهما الفكر في سعيه إلى اكتشاف الأسباب »

التوسيع:

أ- نستطيع أولا أن نعرف الدهشة بأنها انفعال نفسي وشعور ينتج عن إدراك الإنسان بأن وعيه لا يحيط علما بالوجود، أي إدراك الإنسان بأن العالم مبهم غامض وليس شفافا أمام عقله. وهذا الشعور إنساني خالص إذ لا وجود للدهشة عند الحيوان، وليس من شك في أن طبيعته معرفية، على أساس أن هناك في أعماق الإنسان ميلاً أو دافعًا أصيلاً وقويًّا يدفعه إلى فهم الوجود أو الواقع والكشف عن أسراره.

وما يعزّز هذا الطرح هو أن الأطفال الصغار يميلون بطبيعتهم وبصفة عفوية إلى التساؤل المستمر، وفي حالات كثيرة يطرحون أسئلة تربك عقول الكبار. أليست الدهشة وحدها هي التي تدفعهم إلى ذلك؟ نحن لا نرى جوابا آخر.

وحجة أرسطو- *Aristote* على صحة قوله هي أن الفلسفة لم تظهر إلا في الفترة التي استطاع فيها الإنسان أن يحل مشاكل معاشه اليومي، وأن يلبي حاجاته الأساسية والضرورية...

ب- وقد يرد البعض على هذا الموقف بحجة أن المشاكل اليومية بدءا بالشؤون الاقتصادية هي التي دفعت الإنسان إلى التفلسف. وحجتهم في ذلك هي أن اختلاف الفلسفات يعكس تضارب المصالح الاقتصادية بين فئات وطبقات المجتمع،والطرح الماركسي حول هذا الموضوع مشهور بتأكيده على أن الدور الأول للفلسفة ليس تفسير العالم بل تغييره. ويبدو لمعارضي أرسطو أنه من السخافة القول بأن الدهشة هي التي حركت عقول السفسطائيين الذين وظفوا الفلسفة لخدمة مصالح الحكام.

لكننا نستطيع الرد على هذا الموقف بقولنا: أن المشاكل الميتافيزيقية والمعرفة النظرية الخالصة

1 . *Henri. Irénée Marou, de la connaissance historique éd, Le Seuil*

ليست مرتبطة بشكل وثيق باهتمام الإنسان العادي الخاصة بمعيشه اليومي.

ج- وليس من الصعب أن نربط الصّلة بين الشعور بالجهل والتفلسف بحيث إن الجاهل الذي يجهل جهله لا يتساءل. فالشعور بأننا لا نعرف يثير انتباهنا، ويرغمنا على إعمال عقولنا والتأمل. وهنا نستطيع أن نفهم لماذا شبّه سقراط - *Sorates* نفسه في "محاورة الدفاع" "بالذبابة الخبيثة" ولماذا كذلك مرّ الكثير من الفلاسفة الكبار بأزمات نفسية وجودية، كتلك التي عاشها أبو حامد الغزالي، وديكارت، وكيركغارد...

الخاتمة:

وبالتأسيس على دراستنا لكل المواقف التي أتينا على ذكرها وعلى نظرنا في جوانب قوتها وضعفها، نقول مع أرسطو: إن الدهشة هي التي تدفعنا بالفعل إلى التفلسف، ونعتقد أن تبني هذا الموقف مبرر ومشروع من الناحية الفلسفية.

الموضوع: 02 ◆ إلى أي حد يمكن التمييز بين المشكلة والإشكالية

جميع الشعب ما عدا شعبة الآداب و الفلسفة

فهم الموضوع:

من البيّن أن المطلوب في هذا الموضوع هو المقارنة بين المشكلة والإشكالية، والصعوبة الأساسية التي يواجهها الطالب تكمن في إبراز الحدود الفاصلة بينهما ومدى تداخلهما وارتباطهما أو طبيعة العلاقة القائمة بينهما. والخطأ الذي يمكن أن يقع فيه الطالب هو أن يذكر في مقالته كل ما يعرفه عن المشكلة ثم الإشكالية فينجز بذلك نصين منفصلين.

المقدمة:

إنّ عامّة النّاس يستعملون كلمتي المشكلة والإشكالية دون التفكير في أي فرق محتمل يمكن أن يميز إحداهما عن الأخرى، فهل هذا يعني أنه لا يوجد أي مبرر يدعونا إلى التمييز بينهما؟ والجدير بالملاحظة في البداية هو أن لهاتين الكلمتين نفس المصدر، وهو الفعل أشكل الذي يعني: اشتبه والتبس، وأَشْكَل عليّ الأمر يعني: صار غامضا. ولذلك ما يثير إشكالية فلسفية في هذا الموضوع في تصورنا هو الصعوبة التي نواجهها في التمييز بين المشكلات والإشكاليات في عالم القضايا والمعضلات الفكرية، والكشف عن أوجه الاختلاف القائمة بينتهما - إذا كانت موجودة بالفعل -؟ وما طبيعة العلاقة بينهما؟

التوسيع:

أ/ أوجه الاختلاف:

نعني بالإشكاليات عادة المعضلات الفكرية الأكثر تعقيدا وصعوبة بحيث تتطلب دراستها ومحاولة حلها مقاربات شتى، ولا يصل العقل بالضرورة إلى حلول حقيقية ترضيه بل نقول: إنها تأتي متناقضة في أحيان كثيرة، ولا سبيل لتفضيل أي حل على غيره لتساويها في ميزان العقل والمنطق؛ وأما المشكلات فهي عموما مسائل وقضايا فكرية أقل صعوبة وتعقيدا من الأولى، ولذلك تكون فعالية العقل وقدرته على إيجاد الحلول لها أكبر وأوضح.

الإشكاليات معضلات جوهرية، أو هي أمهات القضايا الفكرية الكبرى والرئيسية بحيث يمكن تفكيكها إلى عدّة مشكلات على أساس أن كل إشكالية ترتدّ في نهاية المطاف إلى مجموعة الأسئلة التي نطرحها لدراسة موضوع معين، وكل سؤال جزئي يُعدّ مشكلة.

وما يثبت ذلك هو أن العقل الذي يحاول الإجابة عن سؤال يطرح إشكالية يشعر بالإحراج وهو انفعال وشعور قوي في حين أن العقل الذي يواجه مشكلة يشعر بالدهشة، وشتان بين هذين الشعورين: فالإحراج شعور بالضيق والعجز بينما الدهشة هي شعور الجاهل بجهله.

ب/ أوجه التشابه:

ج. روكسل - Jaques Rouxel:
« في غياب الحلول، لا توجد مشاكل »

أ. كامبس - Albert Camus:
« إن الملاحظة والدهشة هما الخطوتان اللتان يخطوهما الفكر في سعيه إلى اكتشاف الأسباب »

إنّ الصفة "إشكالي" اسم مشترك بين هذين المفهومين، وهي صفة كل قضية أو فكرة يمكن الشكّ فيها، وكل ما هو غامض ومبهم ومعقد يحق لنا الحكم عليه بهذه الصفة، وفي نظر كانط "الإشكالي" خاصية القضية التي تحتمل الصدق والكذب، وعلى العموم نقول أن الإشكال يكمن في ما لا يمكن للعقل احتواؤه والتحكم فيه، وكذلك ما يعيق فعلي وإرادتي.

ومن جهة أخرى، نلاحظ أن الأسئلة التي تطرح المشكلات وبالخصوص الإشكاليات تتركب وتبنى بمفاهيم متناقضة (كالتناهي، واللاتناهي، الوحدة

والكثرة، الحرية والجبر،الوجود والعدم...) وميزة هذه الأسئلة الأساسية هي أنها تدفع العقل إلى البحث والاجتهاد وإبداع المنهجيات والطرق الفكرية وأنواع المنطق التي من شأنها تذليل وتجاوز الصعوبات التي يواجهها الإنسان. إن عجز المنطق الصوري عن حل بعض التناقضات وعن تفسير التغير والصيرورة هو الذي دفع هيجل وفيما بعد ماركس إلى وضع المنطق الجدلي *Dialectique*.

ج/ طبيعة العلاقة القائمة بينهما:

إذا تأملنا جديا في طبيعة العلاقة القائمة بينهما نجد أنها علاقة كل بأجزائه أو علاقة وحدة، كلية يمكن تفكيكها إلى كثرة بحيث يمكننا القول: إن الإشكالية تساوي مجموعة المشكلات التي تنطوي عليها. ومن وجهة النظر البيداغوجية أو التعليمية الحديثة تعني الإشكالية مجموعة الأسئلة الوجيهة التي ينبغي طرحها والإجابة عنها حتى نتمكن من معرفة موضوع معين بصورة شاملة ودقيقة.

الخاتمة:

وانطلاقا من نتائج المقارنة التي أتينا على ذكرها، يمكن القول: إنه ليس من الممكن وضع خط واضح فاصل بين المشكلة والإشكالية، وأنهما مفهومان مرتبطان ارتباطا وظيفيا في مجال البحث، ويدلان على سمو العقل البشري وعن قدرته على المغامرة وتحدي عالم المجهول. وليس من الخطأ القول كذلك: إن المشكلات والإشكاليات هي التي دفعت العقل البشري إلى إبداع طرق التفكير المنهجية، وأن كل إبداع حضاري هو قبل كل شيء حل لمشكلة أو إشكالية.

الموضوع: 03 ◆ قيل: "إن استقلال العلوم عن الفلسفة إعلان عن نهايتها" هل تصدق ذلك؟

جميع الشعب ما عدا شعبة الآداب و الفلسفة

فهم الموضوع:

إن المفهوم الأساسي أو موضوع التساؤل الوارد في نص هذا الموضوع هو الفلسفة بعد استقلال العلوم عنها، أي الفلسفة في وقتنا الراهن الذي يتميّز عن العهود السابقة بالتقدّم العلمي الذي أبهر الجميع بانتصاراته النظرية والتطبيقية معا. وعلى هذا الأساس، يتحدث البعض عن وقوع الفلسفة في أزمة حقيقية، وعن زوالها الحتمي. والمطلوب من الطالب هو تبني موقف فلسفي جاد بعد دراسة الموقف الوارد في نص الموضوع وكذلك نقيضه مع التفكير في إمكانية التأليف بينهما أو تجاوزهما.

المقدمة:

إن التاريخ يثبت أن المفكرين القدماء لم يضعوا حدودا فاصلة بين الفلسفة والعلم، لكن العصر الحديث شهد انفصالا تدريجيا للعلوم عن الفلسفة لأن المعارف العلمية توسعت وتطورت بحيث لم يعد في إمكان أيّ عقل بشري استيعابها كلها فأضحى التخصص حتمية تفرض نفسها على البحث العلمي. وليس من شك أن الكثير من القضايا التي اهتم بدراستها الفلاسفة القدماء هي الآن قضايا علمية خالصة، أي أصبحنا نعرفها معرفة دقيقة وموضوعية ليس فيها أدنى شك، وأما واقع الفلسفة فهو على خلاف ذلك إذ لا تبدو أنها فكر يتقدم. إن هذه الوضعية الجديدة المتمثلة في تميز العلم عن الفلسفة تدفعنا حقيقة إلى طرح التساؤلات الآتية: هل نستطيع حقيقة الإعلان عن نهاية وموت الفلسفة كما اعتقد أ. كونت؟ ألا نسيء التفكير إذا تصورنا أن العلم الحديث سيحتل كل مكان الفلسفة؟

◀ الطريقة: جدلية

أ/ القضية الأولى: (موقف النزعة الوضعية والعلمانية - أ. كونت)

إن فلسفة التاريخ عند الفيلسوف الفرنسي أ. كونت - *A. Comte*، زعيم الاتجاه الوضعي تنبئ بزوال الفكر الفلسفي لكونه فكرا لا يرقى إلى مستوى الفكر العلمي الحديث الذي أصبح سلاح الإنسان الفعال ضد الجهل والبؤس معا.

الحجة:

إن الحجة الأساسية التي ترتكز عليها أطروحة الوضعيين تتمحور كلها على مزايا التفكير العلمي وخصائصه الإبستيمولوجية الدقيقة التي تعمّق الفرق أو الهوّة بينه وبين الفكر الفلسفي. لا يمكننا بالفعل أن نجد في الفلسفة موضوعية العلم ودقته ووضوحه وصرامته البرهانية، ولذلك نرى أن ب. راسل - *B. Russel* كان محقًّا حينما قال: "العلم هو ما نعرفه، والفلسفة هي ما لا نعرفه".

> أ. موران - *E. Morin*:
> « إن السؤال: ما العلم؟ ليس له جواب علمي »
>
> أ. باييه - *A. Bayet*:
> « إن الأفكار الواضحة هي الأفكار الميتة »

وفضلا عن ذلك نجد أن العلم يترك آثارا مادية واضحة ملموسة في الواقع، وتكمن أساسا في كل الوسائل والآلات التي أبدعها وصنعها الإنسان بفضل تطبيقات العلم التكنولوجية، بينما الأفكار الفلسفية لا تيسّر لنا الحياة، ولا نرى كيف يمكن للإنسان العادي أن يستفيد منها في حياته اليومية.

نقد:

يبدو أن الوضعيين بالغوا حقيقة في تقدير العلم إلى درجة جعلوا منه إلهاً، والانبهار بنتائجه جعلهم يوهمون أنفسهم بأن العلم هو الحل الحقيقي الوحيد لكل معضلات وانشغالات الإنسان الأخرى. والواقع يثبت حدود الحلول العلمية سواء تعلق الأمر بقضايا المعرفة أو قضايا العمل.

نقيض القضية:(موقف أنصار الفلسفة)

قال الفيلسوف الألماني م - هيدجر - *M.Heidegger*:"إن العلم لا يفكر". وإذا تأملنا جيدا في دلالة هذا القول فإننا نكتشف أنه يعني قبل كل شيء محدودية الفكر العلمي، واستحالة تجاوزه حدّ الإجابة عن الكيفية التي تحدث بها الظواهر الطبيعية الجزئية.فالعلم يكتفي "بترييض" الواقع، ولا يجرؤ على طرح القضايا والمعضلات الأساسية التي باتت تقلق الإنسان في كل أرجاء العالم.ليس للعلم أي رأي في القضايا الوجودية والأخلاقية والسياسية... إن الفلسفة وحدها تملك الشجاعة والإرادة لمواجهة القضايا والمشاكل المتعلقة بصميم وجود الإنسان.

إن رسالة العلم الأساسية هي الكشف عن قوانين الطبيعة بينما الفلسفة أكثر طموحا إذ تسعى إلى معرفة الأشياء في ذاتها أي طبائعها وأسرارها العميقة. وليس صحيحا كذلك أن الفلسفة لا تؤثر في حياتنا إذ يثبت التاريخ على أن الفلسفة ساهمت حقيقة في تغيير العالم وفي تحرير البشر من كل أشكال العبودية والاستبداد. ولقد أكد الماركسيون على أن دور الفلسفة الحقيقي يتمثل في تغيير العالم وليس تفسيره فحسب. إن الأفكار الفلسفية هي بداية الثورات التي حدثت في العالم.

والجدير بالذكر كذلك هو أن العلم إذا أراد أن يفكر في نفسه يتحوّل إلى الفلسفة. إن الإبستيمولوجيا الحديثة تثبت ذلك بحيث إن كل العلماء الكبار الذين قاموا بدراسات نقدية للعلم تحولوا بذلك إلى فلاسفة ابستيمولوجيين، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر: ف جاكوب - *F.Jacob* في الطب، ج بياجي - *J.piaget* في علم النفس، هـ. بوانكاري *H.Poincaré* في الرياضيات إلخ...ولعل الأخطاء التي وقع فيها العلم هي التي استدعت ضرورة التفكير الفلسفي في طبيعة العلم وفي قيمة نتائجه وعوائقه...

نقد:

ب. راسل - *B. Russel*
« العلم هو ما نعرفه، والفلسفة هي ما لا نعرفه »

إن تنوع الفكر الفلسفي وتناقضاته تدفعنا إلى قول ما يلي: ليست كل فلسفة جديرة بالتقدير، لكن التفلسف كنشاط فكري يبقى حقيقة وضرورة تمليها علينا شروط وظروف وجودنا كبشر. ولاشك أن وعي الإنسان يزداد بقدر ما يتفلسف.

التركيب:

العلم والفلسفة ليسا متنافرين: لأن واجب الاهتمام بأحدهما لا يقتضي ولا يوجب توقيف حركة الآخر لكونهما يستجيبان بطريقتين مختلفتين لكثير من اهتمامات وانشغالات الإنسان الأساسية، ولم يسجل التاريخ أي تعارض حقيقي بينهما، ومن جهة أخرى نجد أن منطقهما العقلاني يتعارض بوضوح مع منطق التفكير السحري أو الخرافي.

الخاتمة:

يمكن في نهاية المطاف الإجابة عن الإشكال بأن العلم الحديث لم ينجح في تعويض الفلسفة أو القضاء عليها بل وجد نفسه يتيما تعيسا بدونها. وواقع الفكر الحديث يبين ويثبت حقيقة التكامل الوظيفي بين العلم والفلسفة.

الموضوع: 04 ◆ قيل "العلم وحده قادر على إشباع كل حاجات الإنسان". فندّ هذا الموقف

جميع الشعب ما عدا شعبة الاداب و الفلسفة

فهم الموضوع:

هذا الموضوع يشبه الموضوع الثالث، لكنّ المطلوب هنا ليس تبني موقف حر حول قيمة العلم في كل الميادين، وإنما تفنيد (أي تكذيب) الموقف الوارد في القول. وليس من شك أن ما يجب التركيز عليه هو إثبات حدود العلم، وليس إبراز مزاياه. ومن جهة أخرى، نرى أنه من البديهي الحرص على إبراز قيمة الفلسفة، واستحالة الاستغناء عنها. والخطأ الفادح الذي يمكن أن يقع فيه الطالب هو التفكير أساسا في مساوئ تطبيقات العلم.

المقدمة:

إن الفكرة الشائعة عند البعض هي أن العلم وحده يستطيع أن يلبي كل حاجات الإنسان في مختلف مجالات الحياة. لكن هذه الفكرة يرفضها كثير من الفلاسفة، ولا ينبغي في نظرهم الانبهار بنتائج العلم مهما يكن بريقها. فما السبيل إلى تفنيد الرأي الذي يمجد العلم وحده؟ كيف نثبت أن العلم لا يستطيع أن يجسد كل طموحات الإنسان في الواقع؟

التوسيع:

أ- إن الفلاسفة الوضعيين وفي مقدمتهم أ.كونت يقولون: إن عهد الفلسفة قد انتهى، ولا مجال الآن سوى للتفكير العلمي. لكن الكثير من الفلاسفة والمفكرين يرفضون ذلك ويؤكدون على أن العلم وحده لن يستطيع أن يحل كل مشاكل الإنسانية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الاستغناء عن الفلسفة. ويبررون تفنيدهم بالحجج الآتية:

مجال العلم دراسة الظواهر، في حين أن الفلسفة تدرس "الأشياء في ذاتها" (موضوع الميتافيزيقيا) وتبحث عن معنى الوجود وطبيعته.

عجز العلم عن دارسة مشكلة القيم والمسائل الحيوية الإنسانية الخالصة (الحرية، السياسة، العدالة، الأخلاق...)

ب- لكن أنصار النزعة العلمانية يتصورون أن العلم ومساهمته الكبيرة في تيسير حياة الإنسان بتطبيقاته التكنولوجية سيكون الأداة الفعلية والوسيلة الناجحة في تفسير الواقع والتحكم فيه وفقا لما يريده الإنسان.

نقد:

العلم لم يأت فقط بالحلول، وإنما أصبح يطرح مشاكل لا يمكنه أن يفكر فيها البتة بمنطقه الخاص، ولا سبيل لحلها دون الاهتمام بالفلسفة (دور فلسفة الأخلاق والقيم).

> ر. ديكارت - *R. Descartes*:
> « على الذين يبحثون عن سبيل الحقيقة المستقيم الا ينشغلوا بأي موضوع لا يكون فيه اليقين مساويا ليقين براهين الحساب والهندسة »
>
> هيدجر - *Heidegger*:
> « العلم لا يفكر »
>
> قيل: « الفلسفة أم العلوم »

ج- ليس للعلم ضمير، ولا يمكنه تجاوز عالم الظواهر، في حين أن طموحات العقل البشري أكبر بكثير. ولعل مساهمة الفلسفة في تفسير بعض المسائل التي عجز العلم عن دراستها أوضح دليل على ذلك.

الخاتمة: تأسيسا على كل ما ذكرناه، يبدو أن تفنيد أطروحة العلمانيين مشروع ومبرر، وينبغي أن نتبناه كموقف فلسفي.

الموضوع: 05 قيل: "تتميز الفلسفة بكثرة أسئلتها والتي يعجز العقل عن الإجابة عنها". فهل يمكن هذا الحكم صادقا، هل تعتقد أن التساؤلات الفلسفية فقدت مبرر وجودها؟

جميع الشعب ما عدا شعبة الآداب و الفلسفة

فهم الموضوع:

إن موضوع التساؤل في هذا السؤال هو الأسئلة أو التساؤلات الفلسفية ذاتها، والمطلوب منه هو إصدار حكم تقييمي منصف عليها. وإذا كان من البيّن أن طريقة المعالجة المناسبة هي الطريقة الجدلية فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لمحتوى المقالة إذ لا يجد التلميذ في دروسه المادة الكافية لتحرير مقالته. لكن الطالب الذي يحسن استثمار أقوال الفلاسفة الكثيرة حول هذا الموضوع سيجد فيها زادا لا يسعه تركه. ولا شك كذلك أن التفكير الشخصي السليم يستطيع هنا أن يغطي الكثير من الفراغات.

تمهيد:

حينما فكر الفيلسوف الإنجليزي ب- راسل في العلاقة بين العلم والفلسفة قال: " العلم هو ما نعرفه والفلسفة هي ما لا نعرفه "، ولا شك أننا نستطيع أن نفهم من هذا القول أن الإنسان استطاع أن يجيب عن الأسئلة العلمية بكيفية ترضيه بينما الأمر ليس كذلك بالنسبة للأسئلة الفلسفية، بحيث إن البعض قال عن الفلسفة بأنها "علم الأسئلة التي ليس لها حلول". ومن البيّن الآن أن ما يثير إشكالا فلسفيا في هذا الموضوع هو الصعوبة التي يواجهها الفكر في تقييم وتقدير التساؤلات الفلسفية، وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤلات الآتية : ما قيمة التساؤلات الفلسفية ؟ هل تؤدي دورا مهما في حياتنا اليومية أم أنها مجرد عبث فكري (عقيم) نجده عند بعض الحالمين الذين لا يهتمون بالمشاكل الحقيقية للبشر.

القضية 1: الأسئلة الفلسفية ضرورية ولا مجال للاستغناء عنها.

قال شوبنهاور : "الإنسان حيوان ميتافيزيقي"، والحقيقة التي أراد إبرازها في هذا القول هي أن التفلسف نشاط طبيعي بالنسبة للإنسان ولذلك لا يمكننا الاستغناء عنه، ونعني بذلك أيضا أن عقل الإنسان يحتاج إلى التفلسف والتساؤل مثلما تحتاج رغباتنا وأهواؤنا إلى الإشباع. ويؤكد كارل ياسبرس - K.Jaspers على أهمية التساؤل الفلسفي بقوله:

"إن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة، وفيها يتحول كل جواب إلى سؤال جديد"[1] وإذا تأملنا جيدا الدوافع والمبررات التي جعلت الأسئلة الفلسفية تحظى بمكانة كبيرة عند كارل ياسبرس سوف نكتشف بلا أدنى شك أنه أدرك بعمق أن السؤال يعبر عن لحظة وعي ويقظة وبصيرة فكرية، ذلك لأن الجاهل الذي يجهل جهله لا يتساءل، لأن الأفكار الشائعة غير المؤسسة على قواعد متينة ترضي عقله، و أن الفيلسوف الذي لا يتوقف عن التساؤل هو شخص أدرك واكتشف مبررات الشك في الأفكار التي ترضي عامة الناس، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نكتشف أهمية الأسئلة الفلسفية في كونها انفعالية، أي أنها تشعرنا بالدهشة والقلق وأحيانا بالإحراج، وهذا التأثر الانفعالي بها يدل بالضرورة على أهميتها باعتبارها أسئلة تتعلق بصميم وجود الإنسان، أي أنها أسئلة تدفعنا إلى الإجابة عنها كوننا نحتاج

> كارل ياسبرس - Karl Jaspers
> « إن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة وفيها يتحول كل جواب إلى سؤال جديد »
>
> شوبنهاور - Schopenhauer
> « الإنسان حيوان ميتافيزيقي »
>
> قيل « إن ما يدفعنا إلى التساؤل لا يدركه سوى الفلاسفة »

1 .Karl Jespers, *Introduction à la philosophie*

إلى ذلك. ولا شك أن التساؤل الفلسفي الحقيقي والجاد يعبر عن الوعي النقدي والحر، وعن الفكر الباحث عن الحقيقة.

نقد: ومع ذلك لا يمكن القول بأن جميع الأسئلة في الفلسفة تحضى بهذه الأهمية البالغة.

نقيض القضية: الأسئلة الفلسفية عقيمة يؤكد الفلاسفة الوضعيون بزعامة أ.كونت – *August Comt* على أن الأسئلة العلمية وحدها تستحق الاشتغال بها لأن العقل البشري في هذا المجال يستطيع أن يتقدم ويتطور ويحقق نتائج ملموسة لا يبرر أي شك فيها. و يتجلى عقم الأسئلة الفلسفية حسب هؤلاء في مجال الميتافيزيقا، إذ يشهد التاريخ الفلسفي على إخفاق وفشل جميع المحاولات التي أراد أصحابها الوصول إلى حقيقة ثابتة، ويؤكد كانط – E.Kant نفسه على أن العقل البشري في مجال الميتافيزيقا يقع في تناقضاته الداخلية دائما، وليس من الخطأ القول بأن الفكر في هذا المجال يجتر نفسه ويراوح مكانه، إذ لا نستطيع إلى يومنا هذا القول بأننا نعرف أكثر مما عرفه افلاطون وابن رشد أو ديكارت، كما أن سقراط يعترف بصعوبة مهمة العقل إذ أكد على أنه يعرف شيئا واحدا فقط، وهو أنه لا يعرف شيئا، ومن جهة أخرى نجد أن ما دفع رجال الدين إلى رفض الفكر الفلسفي هو أن الدين يزيل القلق عن النفس البشرية ويجعلها تطمئن، في حين أن أسئلة الفيلسوف تزعزع هذا الإيمان لما تثيره من شكوك حول أسس العقائد والأديان.

نقد: لا شك أننا لا نستطيع مقارنة الأسئلة الفلسفية بالأسئلة العلمية، ومع ذلك يجب الاعتراف بأن الأسئلة العلمية ذاتها لا تمثل سوى جزء أو نوع خاص من الأسئلة التي اهتم بها العقل البشري و التي مكنته من التطور الحضاري والفكري.

التركيب :

إذا نظرنا إلى دراستنا للقضيتين سوف نكتشف أن حجج الأولى أقوى من حجج نقيضها، ولذلك نرى أنه من المنطقي تغليب الموقف الأول وتقديمه على الثاني باعتباره الأقرب إلى المنطق السليم.

الخاتمة :

إن ما نستنتجه في الأخير هو أننا لا نستطيع بكل حال من الأحوال رفض الأسئلة الفلسفية لأن ذلك لا يكون سوى دعوة لرفض حرية الفكر والحقيقة معا، والتاريخ يثبت أن جميع المستبدين (*Dictateurs*) يناهضون الفكر الفلسفي بينما الأحرار يمجدونه.

الموضوع: 06 قارن بين الفيلسوف والإنسان العادي

فهم الموضوع: جميع الشعب ما عدا شعبة الاداب و الفلسفة

هذا الموضوع لا يثير أي إشكال أو صعوبة منهجية، ولكنّه مع ذلك ليس موضوعا نعالجه بالعودة إلى ما أخذناه من زاد معرفي في الدرس لأنّ ذلك وحده غير كاف، وهذا يعني أننا في حاجة ماسة إلى إعمال فكرنا الفلسفي الإنشائي أو الإبداعي. ونعتقد أن ما يساعدنا على ذلك هو توظيف تعريف الفلسفة أو الفيلسوف، وكذلك كل ما قيل عنهما من أقوال، وهي بلا شك كثيرة. والخطأ الذي لا يجب أن يقع فيه الطالب هو القيام برسم (أي وصف)صورة الفيلسوف بإظهاره كإنسان غريب، يعيش بطريقة غير عادية، وفي عزلة تامة عن المجتمع. أي يجب على الطالب أن يتجاوز نظرة الفكر الساذج إلى الفيلسوف الحقيقي.

المقدمة:

طرح الإشكال:

إن الفكرة الشائعة عند عامة الناس هي أن الفيلسوف يتميز عن الإنسان العادي بأنه "يعيش في عالم آخر"، معزولاً عن المجتمع بحيث إنه يفكر بكيفية غريبة، لا تمت بصلة بواقع الناس ومشاكلهم اليومية، ويتحدث بلغة مبهمة غامضة ومعقدة رغم أرسطو الذي قال: "يكفي أن تتحدث بوضوح حتى تصبح فيلسوفا". لكنه لا يوجد ما يبرر تبني هذا الموقف الذي لا يتجاوز كونه فكرة مسبقة يتقاسمها أولائك الناس الذين لا يكادون يعرفون شيئا عن الفلسفة. ولذلك نتساءل: متى يحق لنا أن نقول بأن شخصا ما فيلسوف؟ ما الذي يميز حقيقة سقراط - *Socrate* أو أفلاطون - *Platon* أو الغزالي أو ابن رشد عن عامة الناس؟ وكيف ينبغي أن نتصور العلاقة بين الفيلسوف وعامة الناس؟

التحليل:

أوجه الاختلاف:

إن الفيلسوف بالنسبة لفيثاغورس - *Pytaghore* "محب للحكمة"، ومهتم بالحقيقة أكثر من أي شيء آخر، بينما الإنسان العادي يعيش سجين مشاكله اليومية إذ يركز اهتمامه وفكره أساسا على كيفية تحسين مستوى معيشه اليومي بالدرجة الأولى، ويخصص أوقات فراغه لنشاطاته الترفيهية غير المرتبطة بالتأمل. لكن الفيلسوف هو الشخص الذي يضحي بالكثير من مصالحه المادية والاجتماعية ليجد الفراغ أو الوقت الكافي الضروري للقيام بتأملاته التي يهواها. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا بإلحاح هو: لماذا يمنح الفيلسوف -دون سواه من عامة الناس- التأمل المكانة الأولى في حياته؟

> ابن مسروق: « من لم يحترز من عقله لعقله بعقله هلك بعقله »
>
> سقراط - *Socrate*: « كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف شيئا »

إن الجواب عن هذا السؤال نجده عند الفلاسفة الكبار أنفسهم. لا شك أن فيثاغورس لم يعرّف الفلسفة بأنها "محبة الحكمة" إلا لأنه في قرارة نفسه وجد أن قوّة نفسية داخلية لا تُقاوَم تدفعه إلى البحث عن الحكمة أو الحقيقة، أي: أنه شعر بأن حُبّه للحكمة أقوى تأثيرا في نفسه من أي شيء آخر. يمكن للإنسان أن يكون تاجرا أو فلاحا أو مهندسا دون أن يهوى مهنته، لكنه لا يستطيع أن يكون فيلسوفا دون أن "يحب الحكمة". إنه يشبه الفنان الحقيقي.

ويجيب أرسطو عن السؤال السابق بأن الدهشة هي التي "تصنع" الفيلسوف. وإذا فكرنا جيدا

1 . Le monde comme volonté et représentation.

في مفهوم الدهشة نجد أنها تعني قبل كل شيء شعور الفيلسوف الداخلي بأن العالم أو الوجود غريب ومبهم أو "سميك" حسب وصف الكاتب الفرنسي أ. كاميس - *Albert Camus*. ولعل هذا الشعور هو الذي جعل الفيلسوف الفرنسي شوبنهاور *Shopenhauer* يقول:"إن الإنسان حيوان ميتافيزيقي" [1]، ويعني بذلك أن الإنسان يجد في أعماق نفسه رغبة فطرية قوية تدفعه إلى التأمل من أجل الكشف عن سرّ الوجود المقلق. وبطبيعة الحال لا يجب أن نفهم بأن الدهشة شعور خاص بالفلاسفة إذ نجد الأطفال الصغار أنفسهم يطرحون أسئلة فلسفية حقيقية كما لاحظ ذلك الفيلسوف الألماني ك - ياسبرس *Karl jaspers*، لكن هذا الشعور أقوى في نفس الفيلسوف مقارنة مع عامة الناس. نحن لا نرى كيف يمكن أن نقارن بين رغبة الفيلسوف في معرفة طبيعة الوجود ورغبة أي إنسان عادي آخر.

ومن جهة أخرى لا نجد أدنى شك في أن شعور وفكر الفيلسوف أوسع وأعمق مقارنة بتفكير الإنسان العادي، فشتان بين ما يعيه ويدركه الفيلسوف وما يعيه ويدركه الإنسان العادي. ولـمّا سئل سقراط عن السبب الذي جعل الناس يعتبرونه حكيم أثينا (عاصمة اليونان) أجاب قائلا:"لأنني أعرف شيئا واحدا وهو أنني لا أعرف شيئا". فالفيلسوف جاهل يعي جهله، وهو ما يجعله متواضعًا في حين أن الإنسان العادي جاهل يجهل جهله لكونه يكتفي بالأفكار السائدة في مجتمعه والتي تتسرب إلى ذهنه عن طريق العادة والتقليد دون تساؤل أو نقد. وعلى العكس من ذلك لا نجد أي فيلسوف يكتفي بالأفكار السائدة في عصره لكونه قادرًا على إيجاد مبررات الشك في صدق معتقدات أو يقينيات مجتمعه. لقد قال الفيلسوف الفرنسي آلان: "أن نفكر هو أن نقول لا" من الواضح إذن أن ما يدعونا إلى التفكير حقيقة لا يدركه سوى الفلاسفة. الإنسان العادي يكتفي بما تعلمه ويرضى بذلك بينما الفيلسوف لا يقبل أن نُفَكّر له أو نُفَكّر في مكانه، ولا يمكن أن نتصور فيلسوفا ليس له أفكار أصيلة، ولا يتمتع باستقلالية وحرية في التفكير.

أوجه التشابه:

كلاهما يعيشان في المجتمع ويتأثران بظروفه التي تفرض عليهم تبني مواقف فلسفية وأخلاقية واجتماعية أو سياسية معيّنة، ولا فرق جوهري بين الفيلسوف وعامة الناس في معاناتهم اليومية، وليس للفيلسوف بالضرورة اعتقادات غريبة إذ قد يتبنى نفس المواقف الدينية والفلسفية التي نجدها عند الإنسان العادي.

طبيعة العلاقة القائمة بينهما:

لعل أحسن مثال يستطيع أن يبرز لنا حقيقة العلاقة القائمة بين الفيلسوف ومجتمعه هو مثال سقراط الذي وصف نفسه في محاورة الدفاع بأنه:"الذبابة الخبيثة" لأنه عن طريق أسئلته الحادة يثير عقول الناس ويدفعهم بذلك إلى التفكير الحقيقي. والتاريخ يشهد على أن الفلاسفة هم الذين صنعوا الوعي البشري، والفكر الثوري. إن الفلسفة عند ديكارت - *R.Descartes* هي التي تميّزنا عن القوم المتوحشين، وأن حضارة كل أمة تقاس بعدد فلاسفتها. وأما كارل ماركس - *Karl Marx*، يرى أن دور الفلسفة لا ينحصر في تفسير العالم بل في تغييره كذلك.

الخاتمة:

إن النتيجة التي يمكن استخلاصها من المقارنة السابقة هي أن الفيلسوف ابن عصره، ويعاني مثل عامة الناس من المشاكل الاجتماعية والسياسية... وما يميّز الفيلسوف هو اهتمامه الكبير بعالم الفكر والثقافة، وقدرته على الإبداع والمساهمة الحقيقية في إيجاد أحسن الحلول لمشاكل مجتمعه.

الموضوع: 07

جميع الشعب ما عدا شعبة الاداب و الفلسفة

تحليل نص: "الدهشة هي التي دفعت الفلاسفة القدماء وكذلك الفلاسفة المعاصرين إلى التفلسف. في البداية كان موضوع دهشتهم هو الصعوبات الأولى التي تجلت لأذهانهم، ثم تقدموا شيئًا فشيئًا فاتسع حقل بحوثهم ليشمل مسائل أكثر أهمية مثل الظواهر المرتبطة بالقمر، والشمس، والنجوم، وفي آخر المطاف نشأة الكون.

يبدو أن إدراك المرء لصعوبة ما مع الشعور بالدهشة يعني اعترافه بجهله، ولهذا السبب ذاته، يعتبر حب (الأساطير - أو الخرافات) أيضا بمعنى من المعاني (محبة الحكمة) لأن الأسطورة تأليف لعجائب، وهكذا يتبين لنا أن الفلاسفة الأوائل لجؤوا إلى التفلسف قصد التحرر من جهلهم. ومن البديهي أنهم يواصلون نشاطهم التأملي لغرض المعرفة وحدها دون المنفعة، وما حدث بالفعل يقدم لنا دليلا على ذلك. لم تظهر الفلسفة إلا في الوقت الذي استطاع فيه الإنسان أن يرضي تقريبا كل حاجاته. هذا العلم هو العلم الوحيد الذي يمكن حقيقة عدّه نشاطا حرًّا لأن غايته توجد فيه"[1].

أرسطو.

- **اكتب مقالا فلسفيا تعالج فيه مضمون النّص.**

فهم الموضوع:

هذا النص لا يثير صعوبات أساسية بالنسبة للطالب الذي يعرف جيدا كيف يجب أن يشتغل عليه، أي كيف يجب أن يقرأه حتى يعرف الإشكال المطروح فيه، والحل الذي قدّمه أرسطو. فلا شك أن موضوع التساؤل الذي حيّر صاحب النص هو الدافع إلى التفلسف، وهذا الدافع وجده في الدهشة وحدها. والخطأ الذي يمكن أن يقع فيه الطالب هو التفكير في طبيعة التفلسف أو الغاية منه.

المقدمة:

يتناول هذا النص بالدراسة موضوع التفلسف باعتباره تأملا عقليا يهدف إلى معرفة الحقيقة. وما يثير إشكالا فلسفيا في هذا الموضوع هو الصعوبة التي واجهها الفكر الفلسفي اليوناني في تفسير ظاهرة التفلسف التي لا يمكن آنذاك ردها إلى أي غرض أو دافع نفعي. ولذلك نتساءل مع أرسطو: كيف نفسر ظاهرة التفلسف؟ ما هي الدوافع الخفية والعميقة التي يمكن أن تفسر تضحية الفيلسوف من وقته ومصالحه الشخصية من أجل التأمل العميق في القضايا الميتافيزيقية التي لا يجني منها في نظر عامة الناس سوى القلق؟

التحليل:

موقف أرسطو:

في الجملة الأولى من هذا النص، يبرز لنا أرسطو موقفه بوضوح حيث يرى أن التفلسف وليد الدهشة وهي كلمة تعني عند الفلاسفة ذلك الانفعال النفسي الذي ينتج عن إدراك الإنسان العميق أن العالم غريب ومبهم، وأن عقله لا يملك تفسيرا للواقع. ولقد عبر أكاميس عن هذا الشعور بالجهل بقوله: "العالم سميك" أي أن العالم ليس شفافا

> ك. ماركس - *K. Marx*: «كل ما فعلته الفلسفة في الماضي هو تفسير، وأما دورها الآن فهو تغيير العالم»
>
> ارسطو - *Aristote*: «الفلسفة وليدة الدهشة»
>
> عرف فيثاغورس الفلسفة بأنها: «محبة الحكمة»

1 . *Aristote, Métaphysique, A, 2, a 82b, Tricot vrin*

أمام العقل الذي يتأمله، وليس من شك في أن هذا الشعور إنساني خالص، وأن طبيعته معرفية.

الحجج: **الحجة الأولى:** "يبدو أن... جهلهم" في هذه الجملة يبيّن لنا أرسطو أن الدهشة وحدها تستطيع تفسير ظاهرة التفلسف لأن البحث عن الحقيقة يشترط الشعور أو الاعتراف بالجهل. ووجد أرسطو أن الميتولوجيا الإغريقية ذاتها من صنع الدهشة لأن الأساطير عبارة عن أجوبة "خرافية" عن أسئلة فلسفية حقيقية (مثال أسطورة بروميثيوس وباندور) فالدهشة تفسر إذن سعي الإنسان إلى التحرر من جهله.

الحجة الثانية: "ومن البديهي... توجد فيه" يؤكد أرسطو هنا على أن محبة الحكمة وحدها دون المنفعة هي التي تستطيع أن تفسر لجوء الإنسان إلى التفلسف قصد التخلص من جهله، وما يثبت ذلك في نظره هو أن الفلسفة لم تظهر إلا حينما تمكن الإنسان من إشباع حاجاته اليومية الأساسية على خلاف النشاطات البشرية الأخرى، نجد أن التفلسف هو النشاط الحر الوحيد لأن غايته توجد فيه. ويمكننا تدعيم موقف أرسطو - *Aristote* بما ذكره نيتشه - *F.Netzsche* وكذلك غ. باشلار - *Gaston Bachelard* حول هذا الموضوع.

المناقشة والتقييم:

لقد استطاع أرسطو أن يبين حقيقة أنه لا يمكن أن نفصل بين الدهشة والفلسفة، ومع ذلك نلاحظ كذلك أن الإنسان تفلسف من أجل إيجاد الحلول لمشاكله الاجتماعية والسياسية (مهمة الفلسفة عند ك. ماركس مثلا).

الخاتمة:

إبراز قيمة النص: اكتشف أرسطو أن في أعماق الإنسان يوجد ميل قوي وعميق يدفع الإنسان إلى المعرفة. مثلما يحتاج جسم الإنسان إلى غذاء، ذلك الأمر بالنسبة لروحه وعقله الذي يقلقه الجهل، ولا يرتاح إلا بزواله.

الموضوع: 08

جميع الشعب ما عدا شعبة الآداب و الفلسفة

النص: "إن العادة والتقليد هما اللذان يقنعاننا أكثر من أية معرفة يقينية. وأنه على الرغم من ذلك لا يمثل تعدد الأصوات حجة ذات بال بشأن الحقائق التي يصعب قليلا اكتشافها لأنه من الأقرب إلى الاحتمال أن يعثر عليها رجل وحيد من أن يعثر عليها شعب بأسره، ولما لم أستطع اختيار شخص تكون آراؤه في نظري أفضل من آراء غيره وجدتني مجبرا على السعي إلى قيادة نفسي بنفسي، غير أني كمثل رجل يمشي في الظلمات قررت أن أسير ببطء وأن أتسلّح بجانب من التحري إزاء كل الأشياء بحيث أحتمي من السقوط حتى وإن كنت لم أتقدّم إلا قليلا جدا...وأن أبتعد تمام الابتعاد عن التسرّع والظنّ، وأن لا أشمل بأحكامي أكثر مما تقدّم لفكري بقدر كاف من الوضوح والتميّز. [1]

ر. ديكارت، مقالة الطريقة.

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

إن الكثير من الطلبة الذين عالجوا هذا النص وجدوا فيه صعوبات جعلتهم يقعون في أخطاء فادحة لكونهم أساؤوا فهم النص بحيث ظن البعض مثلا أن ديكارت يتحدث عن العادة والتقليد، ودورهما في بناء المعرفة الصحيحة.ولا شك أن القراءة السطحية قد تدفع أيّ قارئ إلى تأويل النص بصورة خاطئة، والحل الوحيد الذي يجنبنا هذا الخطأ والخروج عن الموضوع في مثل هذه الحالة هو التركيز على الأفكار الفلسفية الأساسية بدل الاهتمام بالجزئيات التي لا تحمل في ذاتها دلالة فلسفية. وفي كل نص نعالجه، لا بدّ من طرح هذا السؤال: ما هي الفكرة التي يريد صاحب النص أن يثبتها أو ينفيها كذلك؟

المقدمة:

يندرج هذا النص في إطار التأملات الميتافيزيقية المتعلقة بإشكالية الحقيقة. وما يدفع العقل إلى التساؤل في هذا الموضوع هو الصعوبة التي يواجهها الفكر الفلسفي في إيجاد الأرض الصلبة المتينة التي ينبغي أن نبني عليها تفكيرنا في سعينا إلى الكشف عن دلالات وحقيقة الواقع أو الوجود. وتاريخ الفكر الفلسفي يشهد على أن الفلاسفة اختلفوا كثيرا حول هذا الموضوع.لكن هذه الحقيقة التاريخية لم تشل عزيمة ديكارت بل حفّزته ودفعته إلى التفكير من جديد بدءا بطرح التساؤلات الآتية: ما السبيل إلى إدراك الحقيقة؟ هل يمكن أو يحق لنا أن نثق في الحس المشترك وفي حجة الإجماع؟ ألا يكمن الحل في منح سلطة الحكم للعقل وحده؟

التوسيع:

يجيب ديكارت أولا برفضه لحجة الإجماع، ويظهر ذلك بوضوح في قوله:"وجدتني مجبرا على قيادة نفسي بنفسي..." أي أنه في مجال العلم أو البحث عن الحقيقة يقف ضد يقينيات الحس العام (أو الحس المشترك) والأفكار السائدة، ولا يرضى بسلطة المجتمع في تقرير الحقائق. والسلطة الوحيدة التي يقبلها في هذا المجال هي سلطة العقل باعتبارها أسمى، وهذا شيء طبيعي بالنسبة

1 . *Discours de la Méthode, 1ere partie, ed. Livre de poche*

لفيلسوف عقلاني يمجد العقل إذ قال: "إن أعدل الأشياء توزيعا على البشر هو العقل" والجدير بالإشارة إليه هنا هو أن ديكارت كان على علم بالظلم الذي سلطته الكنيسة على غاليلي حينما أرغمته على إنكار الحقيقة التي اكتشفها وهي أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليس العكس كما تزعم الكنيسة. إن ديكارت مقتنع تماما بأن العقل يحق له تكذيب السلطة الاجتماعية، لكن العكس ليس موقفا مقبولا عنده. وإذا تأملنا بعمق في موقفه نجد أنه يؤمن بسلطة الحجة والدليل وليس بحجة السلطة الاجتماعية.

الحجج:

برر ديكارت موقفه في هذا النص بحجتين أساسيتين: الحجة الأولى نكتشفها في قوله:"إن العادة...بأسره". يبين لنا صاحب النص في هذا القول أن تأثير العادة والتقليد في عقل الإنسان يصل إلى درجة الاستبداد والتضليل الفكري، وقد يصل الأمر أحيانا إلى درجة رفضنا للحقائق والمعارف اليقينية لتعارضها مع الأفكار الشائعة المألوفة التي تسربت إلى أذهاننا وترسخت فيها بفعل العادة - وليس من الصعب أن نجد في الواقع وفي التاريخ شواهد تؤيد ما قاله ديكارت. فالفكر اليوناني القديم قبل ظهور الفلسفة كان سجين التفسير الخرافي الميتولوجي للواقع، كما أن عقول الأقوام البدائيين لا تجد أي تفسير للحوادث الطبيعية خارج السحر والخرافة التي لا تزال تؤثر في كثير من العقول رغم ثقافتها العلمية. لقد بيّن ديكارت أن الفكرة لا تقنع بالضرورة لأنها صحيحة، كما أننا من جهة أخرى قد نكذب فكرة رغم أنها تقوم على أسس صحيحة.

ومن جهة أخرى، نجد أن ديكارت قد أثار انتباهنا إلى أمر مهم، وهو أن اكتشاف الحقائق مهمة الأفراد وليس الشعوب حسب تعبيره، ذلك لأن عقول الأغلبية الساحقة من البشر تكتفي بما تقرره العادة والتقليد، في حين أن القليل من

ر. ديكارت - R.Descartes:
« أنا أفكر، إذن أنا موجود »

غ. باشلار - G. Bachelard:
« لا توجد حقائق أولى بل أخطاء أولى »

الأفراد المتميزين يستطيعون بعبقريتهم الخاصة وسعة أفق فكرهم أن يجدوا مبررات ودواعي الشّك في المعتقدات والأفكار التي تعتبر عند عامة الناس حقائق يقينية. ويذكر التاريخ والكتب السماوية أن الأنبياء والرسل أنفسهم عانوا كثيرا من هذه الظاهرة الاجتماعية إذ واجهوا في حالات كثيرة عنادا و رفض أقوامهم نشر تعاليم الأديان التي جاؤوا بها، كما أن الكثير من المفكرين عبر التاريخ عانوا من الاضطهاد لسبب واحد وهو أنهم يفكرون بطريقة مختلفة ومتميزة عن تلك التي يفكر بها عامة الناس في مجتمعاتهم. وأول فيلسوف اضطهد بسبب أفكاره هو الفيلسوف اليوناني سقراط الذي حكم عليه بالإعدام لأن حكام أثينا اتهموه بأنه يفسد عقول الشباب في حين أنه كان يدفعهم إلى التفلسف فحسب.

وحجة ديكارت الثانية تتجلى في قوله: "قررت أن.... التميز" من يتصور أن ديكارت يثق ثقة عمياء في العقل وفي أحكامه على الخصوص فهو مخطئ، وما يعنيه حينما شبه نفسه برجل يمشي في الظلمات هو أن الطريق الذي يؤدي إلى الحقيقة ليس معبدا وهو مليء بالمخاطر ولذلك يجب على العقل أن يحسن التفكير حتى يبدع منهجا يجنبه الأخطاء. ويجدر بالذكر في هذا السياق أن صاحب النص شبَّه العقل البشري بقفة من التفاح التي إذا أردنا ألا تفسد كل التفاحات الموجودة فيها يجب علينا تفريغها تماما وألا نعيد إليها سوى التفاحات التي أخضعناها للفحص بدقة ولم يبق أدنى شك في سلامتها. ولا يعني هذا التشبيه سوى أن العقل البشري عند ديكارت لن يدرك الحقيقة إلا إذا قام بمجهودات تأملية نقدية ترتكز أساسا على الشّك المنهجي الذي يقتضي رفض كل فكرة يستطيع العقل أن يجد مبررات الشّك فيها بحيث لا يقبل سوى الأفكار الواضحة

والمتميزة أو البديهية. وبتعبير آخر نقول: أن ديكارت واثق من ضرورة تطهير العقل من أفكاره الفاسدة لأنها حجر عثرة أو عائق أمام التفكير السليم.

النقد والتقييم:

إذا نظرنا إلى حجج ديكارت نجد أنها قويّة ومتماسكة منطقيا، كما أنه استطاع أن يثبت حقيقة أن الأخطاء التي يستطيع أن يقع فيها من يبحث أكثر بكثير مما يمكننا أن نتصور، ولذلك يجب أن نبتكر منهجا يمكننا من اكتشاف أخطائنا حتى نتمكن من تصحيحها، وبهذه الكيفية فقط يتقدم تفكيرنا. لكن ديكارت وضع ثقته في معيار البداهة والوضوح معتقدا أنه مبدأ نقدي يقيني بينما نقاده بيّنوا أنه معيار ذاتي لا يحق أن نضع كل ثقتنا فيه.

الخاتمة: لا شك أننا إذا وضعنا أفكار هذا النص في سياقها الحضاري والاجتماعي الذي يتميز بخضوع الفكر الأوروبي آنذاك لسلطة الكنيسة التي لا تقبل أي شك أو حوار أو نقد في كل ما تقوله فإننا ندرك أنه نص يتضمن دعوة شبه صريحة إلى التمرد والثورة ضد سلطة الكنيسة وحقها الإلهي المزعوم في تقرير كل الحقائق، ولا نعتقد أننا نبالغ إذا قلنا بأن ديكارت وضع -بالكيفية التي أبرزها في نصه- الأساس الذي قام عليه الفكر الحديث. وفي الأخير نقول: أن ديكارت - *Descartes* نجح في ردّ الاعتبار للعقل مثلما فعل الفلاسفة اليونانيون قبله.

الموضوع: 09 ◆ هل اختلاف الآراء في الفلسفة قوة أم ضعف؟

جميع الشعب ما عدا شعبة الآداب و الفلسفة

فهم الموضوع:

نلاحظ أولا أن موضوع التساؤل هو اختلاف الآراء في الفلسفة منذ أن بدأ الإنسان يتفلسف، وما يبرر التساؤل عن قيمة هذا الاختلاف في وقتنا الراهن بشكل خاص هو تمكن العلم من تحقيق الإجماع واتفاق العقول. ولا شك أن أول جواب يقدّمه العقل هو الحكم بالسلب على الاختلاف الذي لازم الفكر الفلسفي، لكن منطق الفلسفة يرفض ذلك، ويلزمنا بالتفكير في كل الاحتمالات الأخرى المعقولة بدءا باعتبار التنوع والتعدد في الفلسفة شيئا مهما. ولا شك أن الصعوبة التي يواجهها الطالب هنا ليست منهجية لأن بنية السؤال توحي لنا بتطبيق الطريقة الجدلية، وإنما تكمن في البحث عن الحجج التي ترتكز عليها الأطروحة ونقيضها كذلك.

المقدمة:

يقول بـ. راسل: "العلم هو ما نعرفه، والفلسفة هي ما لا نعرفه" وليس من شك في أن الفيلسوف يعني بقوله: إننا نعرف كيف نجيب عن الأسئلة العلمية بحيث لا نجد أي مبرر للشك في صحتها في حين أن الفكر الفلسفي لا يقدم لنا أجوبة صحيحة ونهائية بل يتميز بالكثرة والتنوع إلى درجة يمكن أن نقول: إن لكل فيلسوف أجوبته الخاصة. فهل هذا يعني أن الفلسفة فكر - أو عبث فكري - لا يحق لنا أن نرجو منه أية نتيجة إيجابية؟
ألا يمكن اعتبار تعدد الفلسفات دليلا على حرية وخصوبة الفكر الفلسفي؟ ما هي النظرة المنصفة حقيقة إلى الفكر الفلسفي؟

التحليل (التوسيع):

القضية الأولى: اختلاف الآراء في الفلسفة ضعف.

يرى بعض المفكرين وفي مقدمتهم الفلاسفة الوضعيين والتجريبيين المناهضين للميتافيزيقيا على الخصوص أنه لا يوجد أي شيء إيجابي نجنيه من الجدل والمناقشات الفلسفية العقيمة المماثلة تماما للمناقشات البيزنطية. وهناك حقائق كثيرة تثبت ذلك. إذا قارنّا بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، نكتشف بسهولة أن العالم يتقدم ويتطور ويحل مسائله باستمرار، وييسّر لنا الحياة، بينما الفلسفة عاجزة عن تقديم أجوبة ترضينا، وكأنها تراوح مكانها وتجترّ نفسها باستمرار.
إن الأسئلة الفلسفية التي طرحها سقراط وأفلاطون وأرسطو، وابن رشد حول الخير والشر والروح، والفضيلة والسعادة والحرية لا تزال مطروحة في وقتنا الراهن. من منّا يستطيع القول: إنّنا نعرف اليوم أكثر مما يعرفه هؤلاء الفلاسفة عن المواضيع التي أتينا على ذكرها؟

> أبو حامد الغزالي:
> «لعل وراء العقل حاكما آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»
>
> غ. مارسيل - G. Marcel:
> «لا رأي إلا فيما لا نعرفه»

إن الأسئلة الفلسفية تطرح مشاكل وإشكاليات معقدة ومجردة لا يمكننا حلها، ولذلك تثير الدهشة والإحراج والشعور بالعجز في نفس الفيلسوف. وبناءً على هذه الحقيقة أليس العزوف عن التفكير في هذا المجال موقفا حكيما؟ أليس محقّا من قال: "إن الفلسفة هي علم الأسئلة التي ليس لها أجوبة؟" ثم إن بعض الفلاسفة أنفسهم أكدوا على هذه الحقيقة حيث إن إ- كانط - *E. Kant* في كتابه "نقد العقل الخالص" استنتج أن العقل لا يستطيع أن يعرف سوى العلم، وأنه إذا فكّر في القضايا الميتافيزيقية فإنه يقع في مفارقات - *Les paradoxes* وفي تناقضات داخلية لا يمكن تجاوزها، ولا يجني منها المتفلسف سوى

القلق الميتافيزيقي والشعور بالإحراج وخيبة الأمل.
نقد: يمكن تفسير هذا الواقع الذي يميّز الفلسفة برده إلى طبيعة القضايا الفلسفية الصعبة والشائكة، ولا شك هنا أن طموحات العقل كبيرة بكثير مقارنة بقدراته ومع ذلك يبقى الاختلاف أفضل وأهم من الموقف الذي يرفض التفكير في القضايا الحيوية الحساسة التي تتعلق بصميم وجود الإنسان.
نقيض القضية: إن اختلاف الآراء قوة.

يقول ب. راسل في دفاع عن هذا الموقف: "إن قيمة الفلسفة تكمن في عدم يقينها بالذات". وليس من شك في أنه يفضل الاختلاف لأنه تعبير صادق عن تعقد الوجود أو الواقع الذي لا يمكن فهمه وتفسيره إلا بتظافر الجهود ومقاربته من زوايا متعددة، ثم إن رفض الاختلاف، مهما يكن مبرّره، دعوة إلى رفض التفكير الحر والعميق في القضايا التي لا يمكن للعلم أن يتناولها بالدراسة. فالتنوع والكثرة شرط وجود الفلسفة، ولا توجد فلسفة تستطيع أن تكون هي الفلسفة. وليس من الخطأ كذلك أن يتصور البعض أن تعدّد الآراء ليس عجزًا أو إخفاقًا بقدر ما هو دليل على حرية الفكر وقدرته على الإبداع وإدراك صور الممكن المتعددة، وأنه من الطبيعي أن يكون للمشاكل الفلسفية عدة حلول.
نقد: إن الاختلافات القائمة بين الفلاسفة ليست كلها قائمة على النزاهة وأخلاقيات التفكير الفلسفي الذي نجده عند الفلاسفة الحقيقيين أمثال سقراط. وابن رشد وديكارت، وإنما الاختلاف يعكس أحيانا تناقضات سياسية وإيدولوجية ليس لها ارتباط واضح بأخلاقيات التفكير الفلسفي.
التركيب:

إن الاختلاف قوّة من جهة لكونه يفتح أمام العقول آفاقًا رحبة وسعة للبحث والتأمل الحرّ، ومن جهة يعد ضعفا حينما يكون تعبيرًا عن تشدد وتعصب كل طرف لرأيه لأغراض خارجة عن مقتضيات المنطق والحقيقة.
الخاتمة:

ينبغي استحسان الاختلاف والتنوّع لأنه شيء طبيعي، ولولاه فقدت الفلسفة أساس وجودها ولانتفت.

الموضوع: 10

جميع الشعب ما عدا شعبة الاداب و الفلسفة

النص: "أن أفكر هو أن أقول" لا حظوا أن كلمة "نعم" هي علامة الإنسان النائم، بينما اليقظة تهز الرأس وتقول "لا" لكن لأي شيء تقول "لا"؟، تقول لا للعالم، للمستبد، للواعظ؟ هذا ليس سوى المظهر. في كل الأحوال الفكر يقول "لا" لنفسه. أنه يقطع الصلة مع القبول الهادئ السعيد، وينفصل عن نفسه ويدخل في صراع مع ذاته. لا يوجد في العالم صراع آخر. إن ما يجعل العالم يخدعني بمظاهره وضبابه وصدماته هو أنني أرضى ولا أبحث عن شيء آخر، وما يجعل المستبد سيدا لي هو أنني أحترم بدل أن أختبر (أو أفحص)... أن نفكر هو أن ننفي ما نعتقد، ومن يعتقد فحسب، لا يعرف حتى اعتقاده ومن يكتفي بتفكيره لا يفكر البتة.

L'homme devant l'apparence - Alain Chartier الإنسان أمام المظهر.

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

يبدو أن الموضوع الذي يتحدث عنه صاحب النص ليس فيه التباس أو إشكال، ولكن القراءة السطحية لهذا النص لا تفيد كثيرا لأن كلمة الفكر لا تحمل فيه الدلالة السطحية التي يفهمها الجميع، ومن لا يعي ذلك، لا يستطيع أن يدرك بوضوح ماذا يريد حقيقة Alain الآن أن يقوله. يجب إذن أن نعرف بأن الفيلسوف يجد نفسه أحيانا مضطرا إلى استعمال ألفاظ لغوية عادية بدلالات أعمق وأوسع من تلك التي يقف عند حدودها الفكر الساذج. وعلى هذا الأساس، يقتضي فهم هذا النص الانتباه إلى الدلالة التي يمنحها المؤلف للعبارة: "أنا أفكر"..

المقدمة:

يعالج النص موضوع التفكير الحقيقي الذي يستهدف اكتشاف الحقيقة. ولا شك أن الإنسان عبر التاريخ بذل مجهودات معتبرة من أجل الوصول إلى هذه الغاية، لكن الواقع يثبت أن الكثير من هذه المحاولات باءت بالفشل، وعلى هذا الأساس ندرك أن ما يطرح إشكالاً فلسفيا في هذا الموضوع هو الصعوبة التي يواجهها الفكر الفلسفي في معرفة ما يميز التفكير الحقيقي عن الأنماط الفكرية الأخرى العقيمة التي لا تزيل عن ذهن الإنسان أوهامه وأخطاءه. لا بد إذن أن نتساءل مع ديكارت:

- فيم يتمثل التفكير الحقيقي؟ وهل يكفي أن ترضينا فكرة حتى نتقبلها؟
- ما هي الدلالة الحقيقة التي يجب أن نمنحها للعبارة: "أنا أفكر"؟

الموقف:

يبرز موقف صاحب النص بوضوح في قوله: " أن نفكر هو أن نقول: لا"، أي: أن أول فعل أو موقف فكري سليم هو رفض الأفكار السائدة المسبقة والشائعة، ولا شك أن هذا الرفض لا يكون اعتباطيا أو مجانيا بل رفضًا مشروعًا ومؤسسا بحيث يجب إعمال عقولنا لاكتشاف مبرراته المنطقية، ومن البيّن أن صاحب النص جد متأثر بعقلانية ديكارت الذي جدد الفلسفة بفضل شكه المنهجي الذي اعتبره معيارًا للتميز بين الأفكار الصحيحة والمزيّفة على أساس أن الفكرة تكون صحيحة إذا استحال أن يرقى إليها شك، والكثير من الفلاسفة عبر التاريخ أكدوا على أهمية الرفض النقدي للفكر: نجد ذلك في مرموزة أفلاطون وفي سخرية سقراط من الناس الذين يوهمون أنفسهم بأنهم يعرفون في الوقت الذي يجهلون أنهم يجهلون، ولا يدركون ذلك. إن

من يعتقد أنه أدرك الحقيقة ولا يبحث عن أسس اعتقاده لا يفكر البتة.

الحجج: تبرز لنا حجة صاحب النص الأولى في قوله: "لاحظوا أن كلمة نعم... ليس في العالم صراع آخر".

يقصد صاحب النص بالنوم السذاجة الفكرية والميل التلقائي إلى تصديق الأفكار الأولى التي يكتشفها والتي لم يصل إليها بجهد تأملي ونقدي لعجزه عن إدراك أي مبرر للشك فيها، والواقع يبيّن أننا نقبل أفكارا لكونها ترضينا فحسب، وليس لكونها صحيحة.

ك. بوبر - K. Popper:
« لا توجد سلطة بشرية يمكنها تقرير الحقيقة لسن قانون، بل يجب أن نخضع للحقيقة لأنها فوق كل سلطة بشرية »

غاستون باشلار - G. Bachelard:
« إن الحقائق الأولى أخطاء أولى »

ويقصد بالاستفاقة أو اليقظة الوعي النقدي الذي يدرك أن أفكارنا ليست حقائق نهائية. فالشخص الساذج الذي لا يتجاوز تفكيره حدود الأفكار الشائعة، لا يرقى وعيه إلى درجة إدراك مبررات الشك في صحة ما اكتسبه في محيطه من أفكار ومعتقدات، ولا يجد أي داع إلى رفضها أو نقدها والبحث عن البديل. ويكون دائما عاجزًا عن اكتشاف وإدراك جوانب النقص في صحة معتقداته وآرائه أو يقينياته، ولا يجد أي داع إلى رفضها أو إعادة النظر فيها. ويعني صاحب النص بالاستفاقة أو اليقظة الفكرية قبل كل شيء الوعي أو الشعور بأن أفكارنا لا ترضي حاجتنا إلى المعرفة، وأن الجاهل الذي يجهل جهله لا يتساءل، ويعتقد أن كل شيء واضح ولذلك قيل: "إن ما يدفعنا إلى التساؤل لا يدركه إلا الفلاسفة"، وتاريخ العلم البشري يثبت بشواهد كثيرة على أن المفكرين الحقيقيين هم أولائك الأفراد الذين استطاعوا بتأملاتهم الشخصية أن يكتشفوا أخطاء فادحة في الأفكار التي لم يحدث أن شك فيها غيرهم من المفكرين والعلماء. إن من يفكر مثل عامة الناس لا يفكر البتة. وتوضيحا لذلك نذكر على سبيل المثال سقراط الذي اتهم بأنه يفسد عقول الشباب لأنه نجح بتساؤلاته النقدية في زعزعة أفكار ومعتقدات سكان أثينا آنذاك. والفيلسوف الحقيقي كما يذكر أفلاطون في مرموزته المشهورة هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يكسر السلاسل الحديدية التي تكبله مثل غيره من الأشخاص الموجودين معه في الكهف، وأن يصعد إلى أعلى الكهف لينظر من خلال نافذته إلى العالم الخارجي فيكتشف بذلك أن كل ما كان يدركه مع رفاقه هو ظلال وأوهام.

وفي النص حجة ثانية ذكرها آلان في قوله: "إن ما يجعل العالم... يفكر البتة" في هذه الجملة، يبرز الكاتب ما يُكبِّلُ الفكر، ولا يسمح له بالتطور وتجاوز ذاته حيث يعبر عن ذلك باستعمال كلمة المظاهر والضباب والصدمات. لا شك أن ألان قد أدرك بأن النفس البشرية لا تحسن دائما فهم وتأويل ما يحيط بها في العالم، ولأنها تتأثر كثيرا بمظاهر الأشياء السطحية نجد أن صورا كثيرة في العالم تضللها وتخدعها.

وبالفعل إذا فكرنا جيدا في هذا الموضوع سنكتشف أن الأفكار لا تقنعنا لأنها صحيحة أساسًا بل لأنها تؤثر في أنفسنا أي في عواطفنا ومشاعرنا وعاداتنا بصورة تظهر لنا إيجابية، وليس من الصعب إبراز هذه الحقيقة إذ يكفي أن نرى ماذا تصنعه القنوات الفضائية في إثارة أو استفزاز عواطف الناس وفي تحريك سلوكهم حتى نتيقن من ذلك.

من البيّن أن صاحب النص وُفِّق في إبراز قيمة وأهمية الجانب النقدي لكل تفكير حقيقي لأنه بداية كل تجديد وتطور. لكن النقد نفسه يستطيع أن يكون مضللاً ولا ينجح دائما في إبراز الجوانب السلبية للفكر. فالنقد يستطيع أن يهدم ويحذف، لكنه لا يُقَدِّمُ أية إضافة. ولكي نصحح أفكارنا بالنقد علينا أوّلا أن نفكر.

الخاتمة:

النص يعكس حقيقة الفكر الفرنسي العقلاني الحريص على إيجاد أسس ثابتة نقيم عليها معارفنا، وأوضح بطريقة غير مباشرة أن اكتشاف الفكر لأوهامه وأخطائه هو الذي علّمه الحيطة، واليقظة، والنّقد، وعدم التسرّع في الحكم. ونحن نعتقد أنه إذا كان من الواجب أن نقول "لا" فإنه من الضروري أن نبدع وننتج أفكارًا جديدة وهي في تصورنا أهم من النقد ذاته.

الموضوع: 11 ◆ قال الغزالي: "من لا يعرف المنطق لا يوثق في علمه" حلل وناقش هذا القول.

ع.ت ، رياضيات ، لغات أجنبية

فهم الموضوع:

إن ما يجب أن ننتبه إليه في هذا الموضوع هو أنه قول يعبّر عما قاله فيلسوف حول موضوع معين. لكن هذا لا يعني أنه حقيقة لا يمكن الشك فيها، بل هو على العكس من ذلك حكم يحتمل قبوله أو رفضه، ولذلك يطلب من الطالب تحليله ومناقشته قصد الخروج برأي شخصي مؤسس ومبرر فلسفيا. وعلى هذا الأساس، يجب أن ننتبه إلى كل المواقف الفلسفية المختلفة أو المتعارضة مع حكم الغزالي. والخطأ الذي يمكن أن يقع فيه الطالب هنا هو حرصه على استظهار كل ما يعرفه عن المنطق. فالسؤال الذي يجب أن نجيب عنه ليس سؤالا منطقيا بل سؤال فلسفي حول المنطق. والصعوبة الأساسية التي يمكن أن يواجهها الطالب تتمثل في بناء استدلالاته لأنه ليس من الميسور عليه معرفة كل الحجج الوجيهة والضرورية لبنائها.

المقدمة:

الإنسان حيوان ناطق أي أنه يفكر- لكنه لا يولد بمناعة طبيعية تعصمه من الخطأ ومن سوء التفكير، والتجربة البشرية في هذا المجال تكشف لنا أننا نحن البشر لا نخطئ فحسب بل نخطئ ولا يكون في وسعنا دائما اكتشاف أخطائنا، ولو حرصنا على ذلك حرصا شديدا.

وبالإضافة إلى ذلك، نلاحظ أنه كثيرا ما تقع عقولنا البشرية الساذجة ضحايا سهلة لاستدلالات مزيفة. والسفسطة، والخطابات الديماغوجية المضللة الحديثة خير دليل على ذلك. وانطلاقا من هذه الوضعية، يجدر بنا طرح الإشكال الفلسفي الآتي: ألا يمكن القول: إن معرفة شروط وقواعد التفكير السليم هو الذي يعصم فكرنا من الوقوع في الخطاء؟ ألم يكن أرسطو محقا حينما قال: إن منطقه "آلة العلوم"؟

لكن الانتقادات التي وجهت لهذا المنطق من أطراف متعددة تدفعنا إلى الشك في قيمة هذا المنطق، ولذلك نتساءل أيضا: هل يمكننا الاستغناء عنه؟ ألا يمكن أن نفكر بطريقة سليمة دون معرفة ما يقوله هذا المنطق؟

التوسيع:

القضية الأولى: عرض موقف الغزالي المعبر عنه في نص السؤال.

إن الإنسان الذي يجهل المنطق أي قواعد وشروط التفكير السليم لا يكون في وسعه أن يميز بين الاستدلالات السليمة وغيرها. ويمكننا استعمال استدلالين لتوضيح ذلك:

> أولا: كل النباتات كائنات حية
>
> كل الزهور كائنات حية
>
> إذن كل الزهور نباتات
>
> ثانيا: كل الطيور حيوانات ثديية
>
> كل الفراشات طيور
>
> إذن كل الفراشات حيوانات ثديية

إن من يجهل المنطق سيقول: إن الاستدلال الأول صحيح بينما الثاني فاسد، لكونه يؤسس حكمه على صدق القضايا المكونة للاستدلال، ولا ينتبه إلى بنيته أو صورته المنطقية، ومن يعرف المنطق سيقول بدقة: إن صورة الاستدلال الأول فاسدة رغم أنه يتألف من قضايا صادقة

بينما القياس الثاني سليم من الناحية الشكلية والصورية رغم أنه يتألف من قضايا كاذبة، والبنية أو الصورة الاستدلالية السليمة هي تلك التي توصلنا دائما إلى نتائج صادقة بالضرورة إذا انطلقنا من مقدمات صادقة أو افترضنا صدقها؛ والبنية الفاسدة هي على خلاف ذلك، ويعود الفضل إلى أرسطو في الفصل بين صورة الفكر ومادته، وإثباته أهمية توافق النتائج مع المقدمات. وللمنطق الصوري أهمية أخرى وهي بيانه أن الإجماع وتوافق العقول لا يتحقق دون مراعاة قواعد التعريف المنطقي السليم ذلك لأن الكثير من حالات سوء التفاهم إنما تنتج عن عدم الاتفاق على دلالة الألفاظ المستعملة في خطاباتنا، فلا شك أن حرص البشر على تحديد معاني الكلمات التي يستعملونها في جميع المجالات تزيد من احتمال توافق عقولهم، ومن تراجع احتمال الاختلاف وسوء التفاهم.

نقد:

المنطق الصوري لم يعد "آلة العلوم" في العصر الحديث، وبات واضحا الآن أن الرياضيات هي التي تؤدي هذا الدور، والأنساق المنطقية الجديدة التي أبدعها الإنسان تدل على أنه لم يعد قادرا على إرضاء العقل البشري في عصرنا.

نقيض القضية:

ليس المنطق مهما إلى الدرجة التي تصوّرها الغزالي.

لقد رفض ابن تيمية (فقيه وعالم مسلم 661-728 اشتهر برفضه ونقده للفلسفة، ولقد لقب بشيخ الإسلام) المنطق الصوري بحجة ارتباطه بفلسفة أرسطو الميتافيزيقية المتعارضة مع عقيدة الإسلام، والبديل عنده هو القياس الأصولي؛ كما رفضه ف. باكون - *F.Bacon* (وهو أحد مؤسسي المذهب التجريبي) بحجة أنه "يقيد الفكر دون الأشياء"، والحل عنده نجده في الاستدلال التجريبي الاستقرائي. والاستقراء استدلال تجريبي ينتقل فيه الفكر من الحكم على عينة محدودة من الأفراد أو الوقائع ليصل عن طريق التعميم إلى قانون أو حكم كلي. هذا الاستدلال هو الذي يمكننا حقيقة من معرفة قوانين ظواهر الواقع الخارجي. وأما ديكارت من جهته، فحكم عليه بالعقم ذلك لأن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين.

ج. س. ميل - *J. S. Mill*

« إن المنطق لا يلاحظ، ولا يبدع، ولا يكتشف وإنما يحكم »

ليبنيز - *Leibniz*

« لا يمكن أن تتناقض حقيقة مع حقيقة أخرى »

وبصفة عامة اعتبر هذا المنطق منطقا سكونيا ثابتا يقيد الفكر بفلسفة أرسطو وبقواعد اللغة اليونانية. وهذه الاعتراضات كلها دفعت الكثير من الفلاسفة إلى تجاوزه بإبداع منهجيات تفكير وأنواع أخرى من المنطق تسد الفراغ الذي عجز المنطق القديم عن ملئه. فالمنطق الجدلي وضع من أجل تفسير وفهم آليات التغير والصيرورة لأن مبدأ الهوية الذي يعد حجر أساس المنطق الصوري يعجز عن تفسير ما يتغير. والمنطق الرياضي الحديث من جهته - وباعتباره امتدادا للمنطق الصوري - استطاع أن يستوعب العمليات العقلية والمنطقية الأكثر تعقيدا مقارنة بالقياس الصوري الذي اهتم بعلاقة الاستغراق فحسب.

ب. راسل *B. Russel*:

إن المنطق التقليدي يقول:

« كل إنسان فان، سقراط إنسان، إذن سقراط فان، ما يمكننا تأكيده هو وجود علاقة لزوم ضروري بين المقدمتين والنتيجة، وليس التأكيد على أن المقدمتين والنتيجة قضايا صحيحة »

والواقع يثبت أن العلم الحديث يرتكز على المنطق المادي الاستقرائي بالدرجة الأولى، ولا يستمد من المنطق الصوري الأجوبة المناسبة لأسئلته المهمة والأساسية. ومن المعروف تاريخيا أن هناك علماء كثيرين لم يدرسوا قواعد المنطق الصوري، كما أن من درسوها ليسوا دائما علماء.

نقد: ومع قوّة ووجاهة هذه الاعتراضات ينبغي الاعتراف بأن احترام قواعده بمعرفتها يمكن الإنسان من اجتناب الكثير من الأخطاء في التفكير، ولا يسعنا إطلاقا إنكار أهميته التاريخية على الخصوص.

التركيب:

إن الفكرة التي تبرز لنا بوضوح الآن هي: المنطق الصوري مهم في مجاله الخاص ولكن تطور الفكر الحديث يثبت محدوديته وعجزه عن الاستجابة الحقيقية لمتطلبات العلم الحديث الذي يرتكز أكثر على العقلانية الرياضية، أي أن الرياضيات هي التي تؤدي الدور الأول في مجال البحث العلمي.

الخاتمة: إن الخلاصة التي نخرج بها في الأخير هي أن المنطق الصوري هو بداية المنطق وليس نهايته، وشأنه في ذلك شأن جميع العلوم وأنماط التفكير البشري، ورغم ذلك يجب الاعتراف بأن الكثير من قواعده لا تزال صالحة، ومن الطبيعي أنه في عصرنا لا يستطيع أن يحل كل مشاكل الفكر الحديث. ومن الطبيعي كذلك أن يبتكر الفكر الحديث أنساقا منطقية جديدة لتستجيب لنوع جديد من المشاكل التي يطرحها.

الموضوع: 12 ◆ هل يكفي احترام قواعد المنطق حتى نعصم فكرنا من الخطأ ونحقق توافق العقول؟

ع.ت ، رياضيات ، لغات أجنبية

فهم الموضوع:

يتعلق هذا الموضوع بالقضايا الفلسفية المرتبطة بالمنطق، والواردة في نهاية درس المنطق. ولا شك أنه موضوع معقد لأن معالجته تقتضي الإحاطة علما بمختلف الحتميات المؤثرة في تفكيرنا من جهة، وحدود دور المنطق من حيث هو علم معياري يعلمنا كيف ينبغي أن نفكر. وبطبيعة الحال، يستطيع الطالب أن يدرك منذ البداية أن المنطق موجود منذ أرسطو، ولكنّ ذلك لم يمكن البشر من الوصول إلى الحقيقة التي ترضي كل العقول. والخطأ الذي يحتمل أن يقع فيه الطالب هو أن يحصر الجدل بين أنصار المنطق الصوري وخصومه في حين أن الإشكال أوسع من ذلك إذ يتعلق كذلك بمختلف العوامل المؤثرة في سلوك الإنسان.

المقدمة:

الإنسان حريص على تفادي الخطأ سواء في مجال المعرفة أو في مجال السلوك العملي والأخلاق، ولذلك نجده يمعن النظر ويتأمل جيدا قبل إصدار أي حكم على موضوع يدرسه، وقبل أن يتخذ أي قرار مهم في حياته. والمنطق الصوري هو الحل الذي جاء به أرسطو لإنقاذ العقل البشري من الخطأ. فحينما نقول لغيرنا "أنت لست منطقيا" فلا شك أننا نعني بذلك أنه يسيء التفكير، ونسلم بأنه لو عرف قواعد المنطق لاكتشف أنه مخطئ، وعندئذ يتطابق تفكيره مع تفكير كل من هو منطقي في تفكيره. فهل هذا يعني أن معرفة المنطق أي قواعد وآليات التفكير السليم يعصم العقل من كل خطأ وبصورة كلية ونهائية؟ وهل يستطيع المنطق وحده أن يحقق الموضوعية وتوافق العقول؟ ألا يمكن أن نحترم قواعد المنطق ومع ذلك نخطىء، ونختلف مع غيرنا في التفكير؟

التحليل:

إن قواعد المنطق هي قواعد الفكر البشري السليم، وبما أن العقل أو "الحس السليم" كما قال ديكارت هو "أعدل الأشياء التي وزعت بالعدل على البشر" فإن قواعد المنطق واحدة عند الجميع وثابتة بحيث إن ما يقبله عقل سليم معين يقبله جميع العقول السليمة، وما يرفضه ترفضه أيضا؛ فلا أحد ينكر بأن ما يصدق على الكل يصدق على البعض، ولا أحد يقبل كذلك القول بأن ما يصدق على البعض يصدق بالضرورة على الكل، ولا جدل في التمييز بين ضروب القياس المنتجة وضروب القياس الفاسدة. ومن البيّن أن الحقيقة تشترط الإجماع وتوافق العقول.

ومن المعروف منذ أرسطو - *Aristote* أن المنطق الصوري باعتباره علما معياريا يعلمنا كيف ينبغي أن نفكر حتى ينسجم ويتطابق تفكيرنا مع نفسه، ونتفادى بذلك التناقض باعتباره استحالة عقلية. فمن يعرف المنطق ينجح بوضوح وبسهولة في التمييز بين ما هو ممكن وما هو مستحيل أو التمييز بين بنيات وصور التفكير السليمة المحدودة العدد وبين بنيات وصور التفكير الفاسدة التي لا تعد ولا تحصى، ولذلك يقول أرسطو: إن الطرق التي تؤدي إلى أخطاء متعددة. وعلاقة المنطق بالفكر شبيهة بعلاقة النحو باللغة. فمثلما نرتكب أخطاء لغوية لجهلنا قواعد النحو، كذلك نرتكب أخطاء في التفكير لجهلنا قواعد المنطق.

وللمنطق قوة تنظيمية حقيقية لكونه يوحد القواعد التي ينبغي أن يحترمها الجميع، والتي لا نحترمها دائما حينما نفكر. وليس من الصعب أن نبين مثلا أن احترام قواعد التعريف كما ضبطها المنطق يساهم

إلى حد بعيد في تحقيق الإجماع وتوافق العقول بإزالة الغموض واللبس عن معاني الألفاظ المتداولة بيننا.

نقد: لكن هل استطاع المنطق أن يحقق كل طموح أرسطو؟

ابن رشد:
« الحق لا يضاد الحق »

أرسطو - *Aristote*:
« إن الطرق التي تؤدي إلى الخطأ متعددة »

هيجل *Hegel*:
« إن التصور هو الذي يجعل المعرفة الكلية ممكنة »

لقد هيمن المنطق على العقول المفكرة لعقود طويلة من الزمن، لكن الكثير من المفكرين مع ذلك لم يجدوا ضالتهم فيه وحكموا عليه بضرورة رفضه أو تجاوزه والبحث عن سبل ومناهج فكرية أخرى تحقق بدله طموحات العقل البشري. كيف يمكن لهذا المنطق أن يحقق توافق العقول ويعصمها من الخطأ في الوقت الذي أصبح هو نفسه موضوع جدال ونقاش؟

نقيض القضية:

أعيب على المنطق الصوري كونه منطقا ثابتا فلسفيا ولغويا بحيث يقيد الفكر بقواعد النحو اليوناني، مما جعله عاجزا عن استيعاب كل آليات وصور التفكير السليمة الممكنة.

لقد حكم عليه ديكارت بأنه "آلة عقيمة" ذلك لأن القياس عنده عملية تحصيل حاصل، كما رفضه ف باكون *F.Bacon* بحجة أنه" يقيد الفكر دون الأشياء"، ولذلك وضع منطقا جديدا هو المنطق الاستقرائي. ورفضه ابن تيمية لأنه في نظره يتعارض مع ما جاء به الإسلام.

ولا شك أن هذا المنطق لا يضمن لنا صدق مقدمات القياس، ولا يبين لنا كيف يمكن التأكد من صحتها دائما رغم أن أرسطو تصوّر أن نتيجة أي قياس تستطيع أن تكون مقدمة لقياس آخر. ولو فكرنا في أسباب الخطأ في الكثير من أفكارنا لوجدنا أن هناك حتميات كثيرة تفرض نفسها على عقولنا كالحتمية النفسية والاجتماعية والفلسفية. فالأهواء مثلا تؤثر على العقل إلى درجة استعباده. ويعتقد ج. بياجي - *J.Piaget* أنه من الصواب رد قواعد المنطق إلى قوانين الحياة النفسية. ويؤكد غوبلو - *Goblot* من جهته على أن المجتمع هو الذي يقرر ما هو صادق وما هو كاذب بحيث إن من يفكر بطريقة تختلف عن تلك التي يفكر بها الجميع يعد مجنونا وفاقدا للصواب. ومن جهة أخرى يثبت تاريخ الفكر أن المنطق يتأثر دائما بالفكر الفلسفي، فالمنطق الصوري ينسجم مع فلسفة أرسطو، ولكن المنطق الجدلي يناسب فلسفة هيجل التي اهتمت بقوانين التغير والضرورة.

مناقشة:

من الواضح أن المنطق لا يحل كل المشاكل الفكرية، ولا يمكنه دائما تحقيق توافق العقول. وعلى الرغم من الانتقادات القوية التي وجهت له، يجب الاعتراف بأن الفضل يرجع إلى أرسطو في التمييز بين صور التفكير السليمة وصور التفكير الفاسدة التي ينبغي معرفتها حتى نحقق توافق العقول ونتفادى الانزلاقات في تفكيرنا.

التركيب:

انطلاقا من دراستنا للقضيتين، يتبين لنا أننا لا نستطيع سوى أن نوفق ونؤلف بينهما بحيث نقول: إن تطابق الفكر مع نفسه لا يضمن لنا تطابقه مع الواقع، ولا يعد شرطا كافيا لتحقيق توافق العقول. ومع ذلك نؤكد على أنه شرط ضروري لتحقيق ذلك.

الخاتمة:

وتأسيسا على كل ما ذكرناه حول مزايا ونقائص المنطق الصوري، يحق لنا في النهاية التأكيد على أن توافق العقول يشترط منطقا معينا يحترمه الجميع، وأنه بقدر ما تنتشر المعرفة بالمنطق بقدر ما يتحقق الإجماع وتوافق العقول. لكن المنطق ليس حلا سحريا لجميع مشاكلنا الفكرية.

الموضوع 13 ◆ قيل: "لا يتطابق الفكر مع الواقع دون التسليم بأفكار قبلية لا تضمن التجربة صحتها"

جميع الشعب ما عدا شعبة الآداب و الفلسفة

فهم الموضوع ❶:

إذا كان الإطار النظري الذي يندرج ضمنه هذا الموضوع لا يطرح إشكالاً لأن نصه يصرّح بفكرة " تطابق الفكر مع الواقع " فإن تأويله أو فهمه ليس بأمر هيّن. والصعوبة التي يواجهها الطالب تتعلق أسَاسًا بمفهوم " الأفكار القبلية " والخطأ الذي يمكن للطالب أن يقع فيه هو سَرْد كل المعلومات التي يعرفها عن الدرس دون إجهاد فكره من أجل إدراك حقيقة ما هو مطلوب.

فهم الموضوع ❷:

إن الصعوبة الأساسية التي يطرحها هذا الموضوع تكمن في ضرورة التحكم الجيّد في محتويات درسي "تطابق الفكر مع نفسه" و"تطابق الفكر مع الواقع".

وما لا يجب القيام به هو استظهار الطالب لما يعرفه في هذا الموضوع دون النظر الدقيق في المطلوب. فالمشكلة الأساسية التي يجب التفكير فيها هي إثبات أن ما تقدمه التجربة من حدوس حسية -معارف حسية مباشرة- لا يكفي تماما لبناء المعرفة، وأن نبيّن من جهة أخرى أن دور العقل في هذا المجال أهم.

المقدمة:

إن الفكرة الشائعة عند الفلاسفة التجريبيين هي أن بناء العلم يرتكز على معطيات التجربة وحدها لأن العقل خارجها لا ينتج سوى أوهامًا وخرافات، لكنّ الفلاسفة العقلانيين يؤكدون على أولوية نشاط العقل في البحث العلمي، وأنّه لا يمكن الاستغناء عن الأفكار القبلية في سعينا إلى معرفة الواقع الخارجي معرفة حقيقية. فكيف نثبت أن تطابق الفكر مع الواقع يحتاج بالضرورة إلى أفكار لم تكن التجربة مصدرها ومستقلة عنها تمامًا؟ ما السبيل إلى إثبات أن التجربة لا تستطيع أن تقدم لنا كل شيء؟

التحليل: أ/ عرض الأطروحة والدفاع عنها

هناك مسألة في البداية نرى أنّه من الضروري توضيحها وهي وجوب عدم الخلط بين الأحكام المسبقة التي لا ترتكز على أيّ أساس تجريبي وواقعي كالخرافات والأفكار السحرية، والتصوّرات الميتافيزيقية وكل المعتقدات التي تسربت إلى عقولنا دون نقد رغم غياب كل سبب معقول لقبولها، وهي أفكار أثرت بطريقة سلبية على " التفكير العلمي " وبين المبادئ التي يرتكز عليها التفكير العقلاني كمبادئ العقل ومقولاته القبلية.

إنّ مبادئ العقل الثلاثة الأولى وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، والمبدأ الثالث المرفوع يضمن لنا انسجام الفكر مع نفسه أي عدم تناقضه مع ذاته، ومن المعروف أن أي فكر يتناقض مع ذاته تفكير فاسد بالضرورة، ولذلك لا يمكنه أن يكون مطابقًا للواقع، فالحديث مثلاً عن وجود أشجار سوداء ليس فيه تناقض في حدوده رغم أن الواقع لا يؤكد ذلك، لكننا إذا قلنا: إنّ الأشجار السوداء خضراء مثلاً أمر لا يقبله العقل -أي مستحيل- ولا يمكن أن يوجد في الواقع مثل هذه الأشجار. فهذه المبادئ إذن ترسم لنا الحدود الفاصلة بين ما هو ممكن وما هو مستحيل.

ورغم أن الواقع يتغيّر باستمرار نجد أننا نحتاج

إلى مبدأ الهوية لفهمه ومعرفته لوجود ما هو ثابت ودائم ومستقر. فالقوانين التي تخضع لها حوادث الطبيعة ثابتة، كما أن جواهر الأشياء لا تتغيّر.

ب/ الدفاع عن الأطروحة بحجج شخصية:

ومن البيّن كذلك أن مبدأي السببية والحتمية هما الضمان الوحيد لصدق قوانين العلم لأن التسليم بهما نفي للصدفة العمياء، والطفرة أو الحركة العشوائية في كل ما يحدث في الكون. فالإيمان بالحتمية هو الاعتقاد الصادق بأن الكيفية التي تحدث بها نفس الظواهر الآن هي نفس الكيفية التي حدثت بها في الماضي، وستظل هذه الكيفية هي هي أي ثابتة في المستقبل. والتسليم بانتظام الظواهر في الزمان والمكان يبرر الوثبة المنطقية حينما نستدل بالأحكام الجزئية التجريبية على صحة القوانين أو الأحكام الكلية لأن التجربة لا تثبت سوى صحة الأحكام الجزئية المحدودة في الزمان والمكان بينما القانون العلمي يتجاوز ذلك إذ يُعدّ قضية كلية ثابتة في الزمان والمكان.

لقد قال أرسطو:"لا علم إلاّ بالكليات" وكل ما تستطيع أن تثبت التجربة بصفة يقينية هو كذب النظرية أو الفرضية العلمية. قال ك. بوبر موضحا هذه الحقيقة:" إن ألف تجربة لا تثبت بصورة يقينية صدق النظرية العلمية ولكن تجربة واحدة تكفي لتفنيدها".

ورغم أننا لا نستطيع البرهنة على صحة هذه المبادئ مثلما نبرهن على صحة نظرية رياضية فإننا مع ذلك لا نجد مبّررا مقبولاً للشك في صحتها لأن التجارب لم تثبت خطأها حتى الآن، ومن جهة أخرى نجد أن علم الرياضيات الذي يتميز بإغراقه في التجريد وبطابعه العقلي الصرف يثبت وجود ارتباط وثيق بين النشاط التجريبي الاستقرائي والاستدلال الرياضي الاستنتاجي، والدليل الأكثر وضوحًا وقوة على ذلك هو أن الترييض نشاط أساسي في العلم الحديث فالاستنباط والاستقراء استدلالان متداخلان ومتكاملان.

ج/ عرض موقف الخصوم ونقده:

لكن بعض الفلاسفة التجريبيين يرفضون الأفكار القبلية، ولا يعتبرونها حقائق عقلية ثابتة ومستقلة عن التجربة، ويعتقدون لأسباب مذهبية أنّه من الضروري تأسيس العلم على الحقائق التجريبية وحدها. واشتهر في هذا المجال نقد الفيلسوف التجريبي الإنجليزي د. هيوم *D.Hume* للاستقراء حيث عمل على إثبات أن العلاقة السببية ليست علاقة اقتران ضروري، كما أنها ليست فكرة قبلية إذ هي في تصوّره وليدة العادة: فالعادة وحدها عنده هي التي علّمتنا أن النّار تحرق دائمًا، وأن الأشجار تزهر في الربيع...إلخ، ولا يوجد شيء يضمن لنا بصفة يقينية أن الحوادث ستقع في المستقبل دائمًا وفق الكيفية التي وقعت بها في الماضي. ولقد عبّر د. هيوم *D.Hume* عن هذه الفكرة بقوله: " إن قولنا: إن الشمس ستشرق غداً ليس حقيقة يقينية ". لكن هذه المحاولة أدّت إلى موقف فلسفي لا يقبله منطق العلم" وهو الموقف المعروف بالاصطلاح الفلسفي" اللاإرادية" *Agnoticisme* والذي يعني في هذا المجال أن واجب الفيلسوف هو رفض فكرة اليقين وتعويضها بفكرة الترجيح والاحتمال عندما نتحدث عن نظريات وقوانين العلم التجريبي، وفي الحقيقة لا يوجد دليل واضح على أن العلاقة السببية ليست علاقة اقتران ضروري.

وما يعزز اعتقادنا بصحة أطروحة العقلانيين هو أن صدق تنبؤاتنا العلمية المتكررة يؤكد في كل مرة نتنبؤ فيها على صحة القانون العلمي الذي ارتكزنا عليه في عملية التنبؤ. قال بوانكاري *H.Poincaré*: "إن العلم حتمي وذلك بالبداهة، وهو يضع الحتمية موضع البديهيات، لأنه لولاها لما أمكن أن يكون". ولا شك أن نجاح الفكر العقلاني في العلم الحديث دليل آخر على صحّة هذه الأطروحة.

الخاتمة:

ومن البيّن في الأخير أن النتيجة المنطقية التي نخلص إليها هي أن انطباق الفكر مع الواقع، مشروط أوّلا بانطباق الفكر مع ذاته، وبدون مبادئ العقل وقوانينه القبلية لا يمكن للفكر العلمي التجريبي أن ينطبق مع الواقع، وعلى هذا الأساس نؤكد على ضرورة التسليم بأفكار قبلية يرتكز عليها العلم.

ب. دوهيم - *Pierre Duhem*

« إن المطابقة للتجربة هو معيار الصدق الوحيد لكل نظرية فيزيائية »

كلود برنار *Claude Bernard*

« يجب أن نقبل كبديهية تجريبية أن شروط حدوث ظاهرة سواء في مجال المادة الحيّة أو المادة الجامدة محددة تحديدا مطلقا »

الموضوع: 14 ◆ قيل: « العلم عقلنة للواقع» دافع عن هذا الموقف.

جميع الشعب ما عدا شعبة الآداب و الفلسفة

فهم الموضوع:

من البيّن أن موضوع الحديث في هذا القول هو العلم، لكن فهمه بدقة ليس أمرا يسيرا بالنسبة لمن لا يدرك بدقة دلالة لفظ "العقلنة" الذي يعني أساسا إخضاع ما نتعامل معه أو ما ندرسه لمقتضيات ومبادئ العقل ومنطقه الخاص. ولا شك أن الصعوبة الأساسية التي يواجهها الطالب في هذا الموضوع تتمثل في إثبات أن العلم لا يكون إلا بفضل إبداعات العقل ومبادئه القبلية. والخطأ الذي من المحتمل أن يقع فيه الطالب هو الحديث عن المنهج التجريبي، أو عن قدرة العلم على تفسير الواقع إلخ...

المقدمة:

إن الفكرة الشائعة عند الفلاسفة التجريبيين هي أن العقل البشري خارج التجربة لا ينتج سوى أوهاما، ولا يتجاوز دوره الحقيقي حد تسجيل الانطباعات الحسية لأنه ببساطة صفحة بيضاء كما قال ج - لوك، ولذلك تجد التجريبيين شديدي الحرص على تأسيس العلم على أسس تجريبية خالصة. لكن الفلاسفة العقلانيين من جهتهم يؤكدون على أن العلم في جوهره عقلنة للواقع. فكيف يمكننا أن نثبت أن العلم بناء عقلاني؟ ولماذا يحق لنا القول بأن النشاط العقلاني هو الذي ينشئ ويؤسس العلم ويطوره؟

التوسيع:

من يقول بأن العلم عقلنة للواقع يقصد بذلك قبل كل شيء أن العلم خطاب عقلاني يفسر ظواهر الواقع المتغيّرة والمتنوعة. ومن البين أن هذا التفسير لا يتحقق إلا إذا تدخل العقل في هذه العملية المعرفية بمبادئه وملكاته ونشاطاته العديدة- وأول شيء يجدر بنا الإشارة والانتباه إليه هو أن مبادئ العقل وقواعد المنطق الصوري الخالص هي التي تحدد شروط انطباق الفكر العلمي مع نفسه، وأنه في حال انعدام هذا الشرط لا يمكن ضمان صحة أو صدق العلم. فالفكر الذي يتنازع أو يتناقض مع نفسه فاسد بالضرورة. ولذلك لا نستغرب أن يقول أرسطو: إن منطقه الصوري "آلة العلم". ويكفي أن نمعن النظر والتأمل في هذا الموضوع حتى ندرك بوضوح تام أن وحدة العلم البشري أو موضوعيته ترتكز على وحدة العقل البشري، ونعني بذلك أن العلم واحد لأن قواعد المنطق وآليات التفكير السليم واحدة لدى الجميع، وهذا ما أدركه ديكارت حينما قال: "إن العقل البشري أعدل الأشياء توزيعا على البشر". فما يقبله عقلي في العلم تقبله العقول الأخرى، وما يرفضه ترفضه هي الأخرى بدورها. ولو لم يكن العقل واحدا لما كان العلم واحدا. ويؤكد الرياضي الفرنسي بوانكاري على هذه الفكرة بقوله: "العلم هو نحن" أي أن وحدة العلم وموضوعيته تشترط الإجماع وتوافق العقول. وليس من شك أن برغسون على صواب حينما قال: "إن العلم الحديث ابن الرياضيات." فمن ذا الذي يستطيع إنكار أن "التريض" نشاط عقلاني جوهري في العلم الحديث؟ وعلينا أن نعرف فقط أن الرياضيات إبداع عقلي حتى نقتنع تماما بأن مبدأ وأصل عقلانية العلم هو العقلانية الرياضية ؛ وتتجلى أهمية الرياضيات أولا في كونها لغة العلم الحديث، وهي لغة تضمن له الوضوح والدقة

> ج. رويس - J. Royce:
> « الأخطاء أبواب الاكتشاف »
>
> ج. س. ميل - J.S. Mill:
> « إن التجربة هي ذاتها معيار صدقها »

واليقين والموضوعية، وثانيا يعد الاستدلال الرياضي أداة بحث واكتشاف في الفيزياء، ومن المعروف أن منهج الفيزياء النظرية منهج رياضي قبل كل شيء. والطالب الثانوي نفسه يعرف أن حل تمرين في الفيزياء أو الكيمياء يتم باستدلالات رياضية.

لكن الفلاسفة التجريبيين يزعمون أن التجربة الحسية هي التي تُثَقِّف العقل، وتكوِّن العلم على أساس أن هذا الأخير يقوم على ما تقرره التجربة من حقائق. فالعقل عند د.هيوم - *D.Hume* "حزمة من الأحاسيس"، وإذا لم يتقيد تقيدا صارما بالوقائع فإنه لا ينتج سوى خرافات أو أفكار فلسفية ميتافيزيقية غريبة عن الواقع. والدليل على ذلك في تصورهم هو أن العلم لم ينشأ ولم يتقدم إلا حينما أدرك الإنسان أن الأفكار الفلسفية التي ينتجها العقل دون أن يتقيد بالواقع ليست علما، وأنه من الضروري تقييد كل أفكارنا بالتجارب. لكن هذا الموقف لا يستطيع أن يقنعنا لأن حاجة العلم إلى التجريب لا تنفي منطقيا عقلانيته، وتحرر الفكر البشري من الخرافة ومن كل أشكال التفكير الفاسد تم بفضل النشاط التقيدي العقلاني للعلم، وظهور الفكر الفلسفي ذاته في اليونان القديمة يرجع إلى حرص العقل اليوناني على البرهنة وعدم الحكم في غياب الدليل المقنع.

وهناك أمر آخر يجب توضيحه وهو أن المنهج التجريبي الاستقرائي ليس طريقة تجريبية خالصة لأن العقل هو الذي يبدع الفرضيات التي تتحول إلى قوانين علمية إذا أثبت التجريب صحتها، كما أن العقل أيضا هو الذي يجرب لأنه يحدد الغاية والطرق والوسائل التي تجرى بها التجربة، وهذه الحقيقة أكد عليها ك. برنار حينما قال:" الباحث يجرب بعقله " [1]. ومن البديهي أن العقل هو الذي يفسر ويُؤوِّل التجربة. ولا يجب أن ننسى حينما نتحدث عن الاستقراء العلمي أن ما يضمن صحة نتائجه هو مبدأ عقلي وهو مبدأ السببية الذي ينص على أن لكل ظاهرة سببًا وأن نفس الأسباب تحدث نفس النتائج.

الخاتمة:

وتأسيسا على كل ما عرضناه من أفكار، نرى أنه ليس من المعقول الشك في صحة الأطروحة التي تمجد نشاط العقل في بناء العلم، وهذا يعني أن الدفاع عنها مؤسس ومشروع. ونذكر في الأخير أن كتاب غ باشلار حول فلسفة الفيزياء يحمل العنوان الآتي: "النشاط العقلاني في الفيزياء الحديثة"، كما أن كتابه الآخر حول فلسفة الكيمياء يحمل هذا العنوان "المادية العقلانية"، ولا شك أن هذين العنوانين يؤكدان على أهمية هذه الأطروحة.

1 . Claude de Bernard, introduction à la médicine experimentale

الموضوع: 15 ◆ هل التجربة الحسية أصل ومبدأ التفكير الرياضي؟

جميع الشعب

فهم الموضوع:

هـذا موضـوع كلاسـيكي لا يطـرح صعوبـات خاصـة، ولا تقتـضي معالجتـه سـوى معرفـة الـدرس بصـورة جيّـدة وكاملة. ومـن البيّن أن طريقـة المعالجـة المناسـبة هـي الطريقـة الجدلية. ويجـدر بالذكـر هنـا أن اختيـار مثـل هـذه المواضيـع مـن طـرف الطالـب الـذي لم يراجـع دروسـه كـما ينبغـي لا يجـدي نفعـا، عـلى عكـس الطالـب الـذي راجـع دروسـه جيدا. لكـن هـذا لا يعنـي أن الطالـب يسـتطيع أن يسـتغني عـن تفكـيره الشـخصي أو يعفـي نفسـه مـن تقديـم نظرتـه الخاصـة والمتميـزة للموضـوع.

المقدمة:

إن إغـراق الرياضيـات في التجريـد يوحـي لنـا ببعدهـا عـن الواقـع وبـأن مفاهيمهـا معـان أبدعهـا العقـل دون أي سـند مـن الواقـع الحسي، لكـن واقـع العلـم الحديـث يبـين بوضـوح أن الرياضيـات أداة ضروريـة لفهـم وتفسـير الواقـع، ولا مجـال لإنـكار الصلـة الوثيقـة بـين البنيـات الرياضيـة والظواهـر التجريبيـة في العلـم التجريبـي الحديـث، فهـل هـذا يعنـي أن الحقائـق الرياضيـة مسـتقاة ومأخـوذة مـن الواقـع؟ أليسـت انعكاسـا مثاليـا لصـور الأشـياء الموجـودة فيـه؟ ألا يـدل إغراقهـا في التجريـد مـن جهـة أخـرى عـلى أنهـا وليـدة نشـاط وإبـداع العقـل؟

التحليل:

أ- موقف النزعة التجريبية:

يعتقـد الفلاسـفة التجريبيـون أن صـور وأشـكال الأشـياء الماديـة وتجـارب الإنسـان مـع الواقـع هـي التـي أوحـت لـه بالمفاهيـم الرياضيـة، فالكميـات والأبعـاد والأطـوال والمسـاحات هـي كلهـا محمـولات (أو صفـات) رياضيـة للأشـياء الموجـودة في الواقـع، ولـولا الأجسـام الماديـة التـي ندركهـا بحواسـنا لا نـرى كيـف نسـتطيع أن نبنـي في أذهاننـا أشـكالا هندسـية أو نتصـور أعـدادا محضـة. فالتشـابه الموجـود بـين أشـكال الأشـياء الموجـودة في الواقـع والأشـكال الهندسـية يـدل إلى حـد بعيـد عـلى صحـة أطروحـة التجريبيـين.

ولقـد أثبـت علـم النفـس الحديـث أن الطفـل لا يتعلـم المعـاني الرياضيـة دون الارتـكاز عـلى تجـارب حسـية إدراكيـة كاسـتعماله الخشـبيات أو صـور عـن مجموعـات مـن الأشـياء الحسـية التـي تيسّر لـه تعلـم الأعـداد والحسـاب مثـلا. كـما يثبـت التاريـخ أن نشـأة الرياضيـات كانـت عمليـة تجريبيـة بحيـث إن حاجـة الإنسـان إلى مسـح الأراضي وبنـاء المنـازل والتجـارة هـي التـي دفعتـه إلى ابتـكار طريقـة رياضيـة فعّالـة تيـسّر لـه عملـه. ولقـد بـيّن الريـاضي كونسـيت - *Ferdinand Gonseth* أن الهندسـة ليسـت سـوى فصـلا مـن فصـول الفيزيـاء النظريـة.

نقد:

إن إنـكار كل صلـة بـين الواقـع التجريبـي والرياضيـات أمـر غـير وارد البتـة، بيـد أن اعتبـار التجربـة الحسـية أصـل المفاهيـم الرياضيـة تبسـيط سـاذج لمـا هـو في غايـة التعقيـد، فـلا يمكـن القـول: إن أصـول الرياضيـات تجريبيـة عـلى غـرار مفاهيـم العلـوم التجريبيـة، ولا يمكـن المقارنـة بـين الأشـكال الهندسـية المثاليـة وأشـكال الأشـياء الموجـودة في الواقـع. ويمكـن أن نفهـم كذلـك أن الهندسـة هـي التـي جعلـت عمليـة مسـح الأراضي ممكنـة وليـس العكـس. ولا شـك أن الواقـع الحـسي ليـس موضـوع الرياضيـات، ويمكـن اعتبـار التجربـة الحسـية مجـرد سـند بيداغوجـي فحسـب.

ب- نقيض القضية (النزعة العقلية):

يرى الفلاسفة العقلانيون أن العقل البشري هو الذي أبدع الرياضيات، وليست التجربة هي التي ترسم فيه أشكال وأبعاد الأشياء المادية، ولذلك يقال: إن الفكر في الرياضيات "لا يخرج من بيته" بحيث إنه يقوم بعمليات على أشياء غير موجودة في الواقع. يذكر تاريخ الفلسفة أن سقراط يعتقد أن الرياضيات لا تنتمي إلى هذا العالم الحسي لكونها حقائق مثالية أبدية تنتمي إلى عالم المثل، والرياضي يكتشفها في عقله وذلك عن طريق التأمل أو ما يسميه التذكر.

> - ريفردي - Pierre Rivrdy
> « البداهة تنبذ البرهنة »
>
> - بلانشي - R. Blanché
> « الرياضيات نموذج للصرامة والدقة واليقين، ولكنها ليست علم الأشياء، بل هي لغة متسقة وغير مكترثة بالواقع »

ولقد أبرز أفلاطون في محاورة "ميمون" المشهورة كيف استطاع سقراط أن يعلّم عبدا الهندسة دون أن يقدم له معلومات هندسية، واكتفى فقط بطرح الأسئلة على العبد، وكان هدف سقراط من وراء هذا الدرس هو إقناع محاوره بأن العبد يكتشف الهندسة الموجودة في عقله. ويميل ديكارت كذلك إلى هذا الرأي إذ اعتبر المبادئ الأولى في الرياضيات حقائق فطرية.

ويبرر العقلانيون موقفهم بحجج كثيرة منها قولهم أن المعاني والمفاهيم الرياضية "ماهيات وليست موجودات واقعية"، كما أن الرياضي يتعامل مع مفاهيم لا يمكن بأي نحو أن توجد في الواقع كالصفر، أو مجموعة الأعداد الخيالية أو الحقيقية... ثم إن الهندسات متعددة بينما الواقع واحد، ولا يقيم الرياضي وزنا أو أهمية للواقع في عملية البرهنة لأن الصدق لا يعني عنده تطابق الفكر مع الواقع بل تطابقه مع نفسه فحسب، وتطور الرياضيات الحديثة المتميزة بإغراقها في التجريد يثبت أنها بناء عقلي خالص، ويذهب أنصار النزعة الشكلية بزعامة (ب. راسل) إلى أنه لا يوجد فرق جوهري بين المنطق والرياضيات التي تعتبر خزانًا كبيرًا من الأشكال المجردة.

نقد:

إذا كان دور العقل في الإبداع والصياغة الشكلية حقيقة واضحة يثبتها باستمرار تطور الرياضيات في العصر الحديث فإنه ليس من المعقول إنكار الأصول التجريبية والحسية لهذا العلم في بداياته الأولى.

التركيب:

إذا أمعنا النظر في حجج الموقفين السابقين نجد أنها قوية ووجيهة بحيث لا نجد ما يدعونا إلى تقديم أحدهما على الآخر، ولذلك نعتقد أن التأليف بينهما وفق منطق التكامل الوظيفي هو المخرج الحقيقي من هذه المعضلة. فلا بد إذن من القول بثنائية المصدر أو النشأة بالنسبة للرياضيات.

الخاتمة:

وما نستنتجه في النهاية هو أن العقل والتجربة الحسية في الرياضيات مترابطان ومتلازمان، والحقيقة هي أن المعاني الرياضية لم تنشأ دفعة واحدة، وأن فعل التجريد مسبوق بالتجريب، وتاريخ الرياضيات يوحي لنا بأنها تغرق شيئا فشيئا في التجريد، وتبتعد بذلك عن الحدوس الحسية التي انطلقت منها.

الموضوع: 16

جميع الشعب

تحدّث الرياضي بوليجان *Bouligand* عن زوال المطلق الرياضي بقوله: "ليست النظريات الرياضية صادقة صدقا مطلقا منعزلا عن النسق الرياضي الذي تنتمي إليه..." ما رأيك في هذا الموضوع؟

فهم الموضوع:

ما قلناه عن الموضوع السابق المتعلق بنشأة المفاهيم الرياضية نقوله كذلك بالنسبة لهذا الموضوع لأن معالجته تقتضي الإلمام بكل معطيات درس "الرياضيات والمطلقية"، ولاسيما ما يتعلق بطبيعة الرياضيات الحديثة، ونظرتها المتميّزة إلى فكرة الحقيقة أو صدق الرياضيين. لكن ما يجب أن يلفت انتباه الطالب هو أن المطلوب هو التفكير في المكانة الإبستيمولوجية للرياضيات بعد زوال فكرة البداهة والمطلقية.

المقدمة:

لقد وضع الفيلسوف اليوناني أفلاطون الشعار التالي على باب أكاديميته أو مدرسته "لا يدخل إلى الأكاديمية سوى الهندسي". والسبب الذي دفعه إلى ذلك واضح وهو اعتباره الرياضيات النموذج الأعلى للعلم، ونتيجة لذلك رأى أنه من واجب طالب الفلسفة أن يتقن أولا فنون البرهنة الرياضية، ولم يكن أفلاطون وحده يؤمن بقيمة العلم الرياضي بل الكثير من المفكرين عبر التاريخ ضلوا يمجدونه لأنه العلم الوحيد الذي لم ينجح أي مفكر أن يكتشف أي خطأ في قضاياه التي اعتبرت لعقود طويلة من الزمن حقائق نهائية أبدية ومطلقة. لكن هذه النظرة إلى الرياضيات تزعزعت وتغيرت إن لم نقل: إنها انهارت تماما بعد ظهور الهندسات اللاإقليدية وزوال فكرة البداهة والمطلقية. فهل نستطيع القول بأن الرياضيات رغم تعدد أنساقها لم تفقد القيمة التي منحها لها أفلاطون؟ هل يحق لنا اعتبارها دائما النموذج الأعلى لكل علم ولكل فكر بشري يبحث عن الحقيقة؟

القضية الأولى: إن الحقيقة الإبستيمولجية الجديدة التي تبلورت بعد ظهور الهندسات اللاإقليدية وعلم الأكسيوماتيك *axiomatique* هي أن الفكر الرياضي يستطيع أن يشيّد عدّة أنساق هندسية على أسس تختلف عن الأساس الذي شيّده إقليدس - *Euclide*. وإذا فكرنا في علّة هذا التنوّع نكتشف أن كل نسق يقوم على مسلمات محددة تختلف أو تتناقض مع المسلمات التي يقوم عليها أي نسق آخر، ونظرا لذلك يصبح من الطبيعي أن تختلف النتائج باختلاف المنطلقات أي المبادئ. فالعالم الرياضي ريمان افترض مكانا كرويا فشيد هندسة غابت فيها المستقيمات، والمثلث فيها يتكون من أقواس، ومجموع زواياه يساوي أكثر من 180 درجة، كما أن العالم الروسي لوباتشفسكي افترض مكانا مقعرا وكانت نتيجة ذلك أن مجموع زوايا المثلث أقل من 180 درجة - من البيّن الآن أننا لا نستطيع أن نجيب إجابة واحدة ثابتة عن السؤال: كم هو مجموع زوايا المثلث؟ كما لا نستطيع كذلك القول بأن واحد من هذه الهندسات أصدق من غيرها بل نقول: إن المنطق يضعها كلها على قدم المساواة بحيث يمكن أن تكون نظريتان هندسيتان متناقضتان صحيحين تماما إذا وضعنا كل واحدة

> ب. راسل - *B. Russel*:
> «الرياضيات هي العلم الذي لا نعرف فيه عن ماذا نتكلم، ولا صحة ما نقول»
>
> ديدرو - *Diderot*:
> «الرياضيات هي فن الحديث عن نفس الأشياء بعبارات مختلفة»

منها في نسقها الخاص.

وإذا كان الرياضيون القدماء ينظرون إلى المبادئ الرياضية باعتبارها حقائق ثابتة مطلقة فإن الرياضيات الحديثة تعتبرها فرضيات أو مواضعات حسب تعبير الرياضي بوانكاري *H.Poincaré*. وانتقاء المسلمات التي يرتكز عليها أي نسق رياضي لا يخضع لمنطق الواقع بل لقاعدة الانسجام المنطقي بحيث إن كل نسق أكسيومي (نسبة إلى كلمة *Axiome* والتي تعني: مسلمة) تتوفر فيه بالضرورة الشروط المنطقية الآتية: يجب أن تكون مختلفة بحيث لا تستنتج أية مسلمة من غيرها كما يجب أن تكون كافية ومتسقة فيما بينها. ولا يمكن تفضيل أي نسق عن غيره بالارتكاز على معيار منطقي، وهذا ما جعل الرياضي والمنطقي كارناب (فيلسوف ألماني 1713 - 1891) يقول: "في المنطق، لا وجود للأخلاق" لأن الأخلاق تقوم على أساس الاختيار والتفضيل.

لم تصبح الآن الرياضيات نوعا من العبث الفكري؟ ألم تتجرد الحقيقة الرياضية من محتواها بحيث أصبحت شكلية صورية جوفاء؟ وهل يوجد من ينكر أن الصدق الرياضي لم يعد يعني سوى انسجام النتائج مع المقدمات؟ لقد أكد ب. راسل على بعد الرياضيات عن الواقع بقوله: "إن الرياضيات هي العلم الذي لا نعرف فيه عن ماذا نتكلم..".

نقد:

لا شك أن الحقيقة الرياضية صورية خالصة بحيث لا يكترث الرياضي بمدى مطابقة قضاياه للواقع، كما أنها حقائق نسبية بالفعل، ولكن هذا كله لا يبرر القول بأنها فقدت مكانتها وقيمتها المعرفية أو الإبستيمولوجية.

نقيض القضية:

يمكننا من جهة أخرى أن نقول حقيقة: إن تعدد الأنساق الرياضية لا يدل على نقص أو ضعف فيها وإنما يدل على قوتها وخصوبتها وقدرتها على الابتكار والإبداع، وأن من لا يُؤوّل التطور الذي طرأ على هذا العلم بهذه الكيفية يسيء فهم حقيقة هذا العلم الذي يتميز عن العلوم الأخرى بميزة أساسية وهي أنه لا يدرس ظواهر الواقع الخارجي، وعالم الرياضيات الوحيد هو عالم الممكن المجرد والمعقول. وعلى هذا الأساس لا يعد الواقع معيارا صحيحا لتقييم الرياضيات لأنها علم صوري على غرار علم المنطق الرمزي بحيث إن أنصار النزعة الشكلية يرجعون القضايا الرياضية إلى أصول منطقية خالصة. ولقد أثبت علماء المنطق أنفسهم أنه لا يوجد منطق واحد بل هناك عدة أنساق منطقية.أي أن تعدد الأنساق شيء طبيعي بالنظر إلى طبيعة علم الرياضيات ولا يدل على وجود أي عجز فيها.

وتظهر أيضا قيمة الرياضيات - رغم تعدد أنساقها - في أنها مدرسة اليقين والدقة والصرامة البرهانية بحيث تكتشف قوتها في فكرة العلاقة، ونعني بذلك أن استدلالات الرياضي يقينية، وليس فيها أية نسبة من الاحتمال والارتياب، فلا يمكننا أن نفهم برهانا رياضيا ونشك في صحته لأن التفكير الرياضي يرتكز على الاستنتاج الذي يعد الاستدلال المنطقي اليقيني الوحيد، وهو يقيني لأن نتائجه ترتبط بمقدماته بعلاقة اللزوم الضروري. وبعبارة أخرى نقول: إن المهم في الرياضيات ليس صدق المبادئ أو النتائج بل المهم هو أن تكون الروابط أو العلاقات سليمة. أي أن كل قيمتها تكمن في منهجها.

ولما أدرك العلماء قيمة المنهج أو الاستدلال الرياضي اقتنعوا بأن قيمة الرياضيات لا يكمن أساسا في حقائقها بل في استعمالها كأداة علم - ولا أحد ينكر اليوم الخدمات المعرفية التي تقدمها الرياضيات للعلم التجريبي بحيث نستطيع أن نقول بأنها لغته وأداة بحثه ولولاها لما كان دقيقا وموضوعيا. ولذلك نرى أن الفيلسوف الفرنسي برغسون لم يخطئ حينما قال: " إن العلم الحديث ابن الرياضيات." كما أن الرياضي بورباكي لم يخطئ كذلك عندما قال: "الرياضيات خزان

كبير من الأشكال" ولذلك ليس من الغريب أن يجد العالم التجريبي فيها الشكل الذي يبحث عنه للتعبير عن قضاياه. حينما كان غاليلي – *Gallillée* يدرس حركة الكواكب وجد أن الشكل الإهليلجي قد أعدّ مسبقا للتعبير عن مسار بعض الكواكب كالمريخ مثلا. ولا شك أيضا أن الرياضيات هي أداة عمل لا يمكن أن يستغني عنها المهندس.

نقد:

بما أن العقل هو الذي يبتكر الرياضيات فإنه من الطبيعي أن يتحكم فيها إلى أبعد الحدود ومع ذلك نلاحظ أنها لم تنجح في تحديد كل شيء بدقة مثل القيمة العددية لوتر المربع الذي يساوي ضلعه "1" واحد مثلا- ولكن تعدد الأنساق ليس حجة ضد دقة الرياضيات.

التركيب: (أو التغليب)

إذا أعدنا النظر بالتمعن في منطق وحجج القضيتين السابقتين نجد أن حجج الأولى تنقصها الوجاهة ولذلك فهي غير مقنعة بينما حجج نقيض القضية أكثر قوّة وانسجاما مع منطقها ومع طبيعة الموضوع أي الرياضيات.

الخاتمة:

يتبين لنا الآن أن تعدد الأنساق الرياضية لا يمكن أن يدل عن العجز أو النقص وإنما يدل عن خصوبة الفكر الرياضي وعلى قوتها الإبداعية. ولا شك أن منطقها الفرضي الاستنباطي ينسجم تماما مع منطق العلوم التجريبية التي تدرس الواقع، وأنه بقدر ما يبدع الرياضيون أشكالا وبنيات ذكية بقدر ما ييسرون أعمال وبحوث غيرهم من العلماء.

الموضوع: 17

جميع الشعب

النص: أن نتعلم من أخطائنا ومن ملكاتنا النقدية يعد أمرا بالغ الأهمية سواء في مجال الوقائع أم في مجال المعايير.

لكن هل يكفي اللجوء إلى النقد وحده؟ ألا ينبغي كذلك الرجوع إلى سلطة التجربة والحدس؟

في مجال الوقائع، لا نكتفي بنقد نظرياتنا بل نخضعها للتجربة والملاحظة، ومن يعتقد في إمكانية الارتكاز على سلطة التجربة يرتكب خطأ فادحا رغم أن بعض الفلاسفة يعتبرون الإدراك الحسي مصدر معارف ومعطيات نبني بها تجربتنا. هذه الفكرة تبدو لي مزيفة. إن تجربتنا وملاحظاتنا لا تعد معطيات أولى بل شبكة من الفرضيات والتخمينات مع مجموعة من المعتقدات القديمة سواء كانت علمية أم غير علمية.

إن الملاحظة والتجربة الخالصتين أي المجردتين من كل فكرة أو نظرية غير موجودتين، وبعبارة أخرى لا وجود لمعطيات محضة خالصة يمكن اعتبارها منابعا للمعرفة، وأداة للنقد.[1]

- كارل بوبر -

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

هذا النص جميل ومهم في آن واحد، ولكنه لا ييسّر مهمة الطالب لأنه من الصعب تحديد الموضوع الذي يتحدث عنه بكل دقة ووضوح، كما أن مؤلفه لم يبرز موقفه، أي أنه ذكر ما ينفيه، ولكنه لم يذكر ما يثبته مباشرة. وأما الإطار الفلسفي لهذا النص فهو جليّ، ويتمثل في الصراع القائم بين العقلانيين والتجريبيين حول مسائل وقضايا العلم الحديث. وبالتأسيس على ما ذكرناه يتضح لنا أنه يتحدث عن مصادر معارفنا وقيمتها. والخطأ الذي يمكن أن يقع فيه الطالب هو سوء تأويل عبارات النص، والخروج عن الموضوع.

مقدمة:

يندرج هذا النص في إطار فلسفة المعرفة، ويعالج بالتحديد مصادر معارفنا وقيمتها المعرفية، ومن المعروف أن الفلاسفة عبر التاريخ اختلفوا حول هذا الموضوع وانقسموا إلى تيارين أو مذهبين فلسفيين هما المذهب التجريبي الذي يسلم بأن التجربة هي أساس ومبدأ كل معرفة والمذهب العقلاني، الذي يمجد العقل، ويرى أن المعرفة وليدة نشاطه ومبادئه، ولا يزال هذا الاختلاف قائما حتى الآن. ولاشك أن غياب الإجماع في هذه المسألة يدفع عقل الفيلسوف إلى طرح التساؤلات الآتية:

إلى أي حد يمكننا أن نثق في مصادر معارفنا؟ هل اليقين التام والمطلق هدف يمكن تحقيقه في مجال المعرفة؟ ألا يمكن أن نثق في ما تقرره التجربة وفي ملكاتنا النقدية؟

التحليل:

نلاحظ أولا أن صاحب النص في الجملة الأولى يمنح "أهمية بالغة" لملكاتنا النقدية التي تمكننا حقيقة من اكتشاف أخطائنا ومن ثمة تصحيحها. فالتقدم الحقيقي الذي يمكن تحقيقه حقيقة بفضل النقد ليس اكتشاف حقائق يقينية جديدة وإنما

1 . *Karl Pooper, la logique des sciences sociales*

معرفة أخطائنا. ونعني بذلك أننا نستطيع أن نكون على يقين بأن فكرة معينة خاطئة، ولكننا لا نستطيع أن نكون على يقين تام بأن فكرة ما صادقة. ولقد اشتهر كارل بوبر - *Karl Popper* بمبدأ "التفنيد التجريبي" الذي اعتبره معيارا للتمييز بين النظرية العلمية والنظرية الفلسفية على أساس أن الأولى تتوفر على إمكانية اكتشاف زيفها أو كذبها تجريبيا على عكس الثانية. فالتجربة عنده تستطيع أن تثبت فقط أن نظرية ما خاطئة ولكنها لا تكون دليلا يقينيا على صحتها، ولقد عبّر عن هذه الفكرة بهذا القول المشهور: "إن ألف تجربة لا تستطيع إثبات صحة نظرية لكن تجربة واحدة تكفي لتفنيدها". والنقد مهم سواء في مجال الوقائع أي الحوادث التي تخضعها للتجريب أو في مجال المعايير، ويبدو أن صاحب النص يقصد بها القيم أو القواعد التي نرتكز عليها للحكم على الأشياء، أي ينبغي أن نخضع كل شيء للنقد، لكن النقد وحده لا يحل المشكلة المطروحة في نظر صاحب النص، والتساؤلان المذكوران في النص يدلان على شكه في ذلك. وفي قوله: "وبعبارة أخرى... للنقد" يؤكد كارل بوبر على أنه لا يوجد أساس يقيني للنقد، ولا مصدر ننهل منه معارف يقينية أي أنه ينقد الفلسفة التجريبية وكذلك الفلسفة العقلانية، فهو ضد ديكارت وضد د. هيوم في نفس الوقت. لكن لماذا لا يحق لنا أن نضع كل ثقتنا في النقد أو في سلطة التجربة؟

يبرّر كارل بوبر ذلك أولا بحجة أن نقد نظرياتنا يعني تعويض نظرية خاطئة بنظرية أخرى لا يتيسر علينا إثبات يقينها بكل اطمئنان. فالتجارب تستطيع أن تكذب الفرضية فقط كما رأينا. ومن جهة أخرى، يرفض صاحب النص سلطة التجربة لسبب بسيط وهو أنه من المستحيل أن توجد تجربة خالية ومجردة تماما من نظرية أو فكرة قبلية، أي لا توجد تجربة صماء لا يؤوِّلها أو لا يفسرها العقل. ومن اليسير علينا أن نفهم هنا أن العقل يستطيع أن يقع في أخطاء فادحة حينما يؤوّل ويفسّر لأنه لا يوجد تفسير معقول واحد لظاهرة يدرسها بل تفسيرات معقولة عديدة، ولا يمكننا أن نعرف بصورة يقينية ما هو التفسير المعقول الصادق، ونعني بهذا الشرح كله أن النظرية الصادقة فكرة معقولة، ومع ذلك توجد أفكار معقولة كثيرة خاطئة، وتاريخ العلم يقدم لنا أدلة وعبر حقيقية حول هذا الموضوع: لقد آمن العقل البشري في الماضي بنظريات اعتبرت يقينيات لا يحق الشك فيها كنظرية "التولد التلقائي" ونظرية "الفلوجستيك" الكيميائية ونظرية أرسطو التي تقول بأن الأرض هي مركز الكون إلخ... والعبرة التي نستخلصها مما ذكرناه هي أن العقل يستطيع أن يصدق نظريات خاطئة رغم قوّته النقدية، أي لا يمكن للنقد وحده أن يكتشف بالضرورة كل خطأ نرتكبه.

النقد والتقييم:

> ك. بوبر - *K. Popper*:
> «إن ألف تجربة لا تثبت صحة نظرية، لكن تجربة واحدة تكفي لتنفيذها»
>
> غ. باشلار - *G. Bachelard*:
> «إن التجربة العلمية..... هي دائما تجربة تكذب تجربة الحس المشترك»

إذا أمعنا النظر جيدا في روح هذا النص نجد أنها تطابق حقيقة روح العلم الحديث الذي أضحى يرفض فكرة الحقيقة المطلقة. وبالفعل لا يوجد قياس أو معيار مطلق في العلم. ولكننا من جهة أخرى نلاحظ أنه يتقدم ويتطور باستمرار رغم كل الأزمات التي مرَّ بها. وانطلاقا من هذه الحقيقة يحق لنا أن نتفاءل أكثر وأن نؤمن بقدرة العلم على إشباع حاجة العقل البشري في الكشف عن أسرار الكون وأن يعصم نفسه من كل خطأ.

الخاتمة:

وبالتأسيس على كل ما ذكرناه، يحق لنا في النهاية القول بأن نص كارل بوبر استطاع أن يبين لنا بأن الحلول التي جاءت بها الفلسفة التجريبية والفلسفة العقلانية لم تكن في مستوى ما ينتظره ويطمح إليه العقل البشري في وقتنا الراهن. ولكننا مع ذلك نؤكد أن شكّنا في قدرة العلم على اكتشاف الحقائق لا يبلغ مستوى شك صاحب النص.

الموضوع: 18

جميع الشعب

النص: "...إنّ ما نعتقد معرفته بوضوح يحجب ما يجب أن نعرفه. إن الذهن عندما يتعرض للثقافة العلمية لا يكون أبدا فتيا بل إنه يكون طاعنا في السّن، إذ عمره مسايرة لأحكامه المسبقة. إن الوصول إلى العلم هو عودة روحية إلى الشباب، وهو قبول تحول فجائي يجب أن يعارض ماضيا. إن العلم بالنسبة إلى حاجته إلى الاكتمال كما هو الشأن بالنسبة إلى مبدئه يتعارض إطلاقا مع الرأي. وإذا ما وقع له في نقطة ما، أن يبرر الرأي فذلك لأسباب أخرى غير الأسباب التي تؤسس الرأي، بحيث إن الرأي من الناحية النظرية مخطئ دائما، فالرأي يفكر تفكيرا سيئا، إنه لا يفكر بل (يحول) الحاجات إلى المعارف. فهو عندما يعين الأشياء بمنفعتها يمنع نفسه من معرفتها، فلا يمكن إقامة أي شيء على الرأي، ويجب أولا هدمه، إنه العائق الأول الذي يجب التغلب عليه، ولا يكفي مثلا تصحيحه في نقاط معينة مع التمسك بمعرفة عامية مؤقتة، كضرب من الأخلاق المؤقتة. إن الروح العلمية تمنعنا من أن يكون لنا رأي حول مسائل لا نفهمها، وحول مسائل لا نعرف صياغتها بوضوح، فقبل كل شيء يجب معرفة طرح المشاكل، ومهما يكن فإن المشاكل في الحياة العلمية لا تطرح نفسها بنفسها، وعلى وجه الدقّة فإن هذا (الحسّ الإشكالي) هو الذي يعطي طابع الروح العلمية الحقة. إن كل معرفة بالنسبة إلى العالم هي جواب عن سؤال، فإذا لم يكن هناك سؤال فإنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة علمية.[1]

غاستون باشلار- *G.Bacheland*

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

لا نعتقد أن الطالب يجد صعوبة في تحديد الإطار النظري للنص أو الموضوع الذي يتحدث عنه، كما أن موقف المؤلف واضح، ويكفي الانتباه إلى ما يثبته وما ينفيه حتى نكتشف ذلك بدون أدنى شك. لكن هذا كله لا يعني أن تحليله سيكون في غاية السهولة لأنه يتطلب توظيف معارف علمية دقيقة بشكل عقلاني ووجيه، ويزداد الأمر صعوبة بالنسبة لطلبة الفرع الأدبي. ولا شك أن الإلمام بالأفكار الأساسية في فلسفة غ.باشلار سيساعد الطالب على أداء عمله على أحسن وجه.

المقدمة:

يندرج النص ضمن الإبستيمولوجيا أو فلسفة المعرفة، ويعالج بالتحديد موضوع العلاقة بين العلم والرأي.

العلم هو معرفة موضوعية دقيقة مكتسبة ومنظمة بطريقة منهجية، والرأي هو الظن أو فكرة نصدقها أو نؤمن بصحتها دون تأسيسها على أدلة الموضوعية والصحة، وإذا كان الرأي مهما في حياتنا اليومية إذ لا نجد في العلم جميع الحلول لكل مشاكلنا اليومية، فهل هذا يعني أنه ينطوي على نصيب من الحقيقة؟

ألا يتعارض منطقه مع منطق العلم إلى درجة تجعل التوفيق بينهما عملية مستحيلة؟

التوسيع:

موقف صاحب النص: "إن العلم....تامة.

[1] . نقلا عن كتاب النصوص الفلسفية الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية.

يؤكد غ.باشلار على وجود قطعية بينهما، أي أن الفرق بينهما ليس فرقا في الدرجة وإنما فرق في الطبيعة.

البرهنة:

"بحيث يأتي الرأي دائما من حيث المبدأ على خطأ... الذي يجب تجاوزه". إن الأشياء التي تكوّن الرأي في ذهن الإنسان تختلف عن تلك التي تدفعه إلى اكتساب المعرفة العلمية: إن منطق الرأي يرتكز على المنفعة بينما منطق العلم هو منطق الفهم والتفسير النظريين ومحركه هو حب الاطلاع. فشتّان بينهما إذن.

"إن الروح العلمية...صياغة واضحة": العلم يبرهن بطريقة موضوعية، ولا يترك أي مجال للشك، وأما الرأي فهو لا يبرهن، وإنما يتحدث عما لا تعرفه.

"قبل كل شيء.... ما هو مبني": إن ما يميز الروح العلمية هو الحس الإشكالي الذي يدفع الذهن إلى التساؤل المستمر وعدم الاكتفاء بالآراء لأنها لا ترضيه. وتاريخ العلم يثبت أن الملاحظات العلمية الحقيقية ملاحظات إشكالية.

آلان شارتيي - Alain Chartier
«التفكير هو التقويم ... المعرفة التجريبية ... النظرية توجه النشاط التجريبي من البداية حتى النهاية»

غ.باشلار - G. Bachelard
«إن الملاحظة العلمية هي دائما ملاحظة إشكالية فهي تؤكد دائما أو تقيد أطروحة سابقة التشكل»

المناقشة:

لقد تمكن غ.باشلار بالفعل أن يثبت بأن الرأي مهما تكن أهميته لا يستطيع أن يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية لأنه يتحدث دائما عن الأشياء التي لا نعرفها رغم أنها تبدو لنا أشياء مألوفة. ومع ذلك يجب أن نعترف بدوره في مجاله الخاص أي مجال نشاطات الإنسان غير العلمية كمجال السياسة والأخلاق والفن إلخ...

الخاتمة:

استطاع غ.باشلار إبراز فكرة مهمة وهي أن منطق العلم يتعارض مع منطق الرأي، وأن مجاليهما متمايزان. فالصرامة العلمية الموضوعية تقتضي تحرير الفكر العلمي من منطق الذاتية والمنفعة.

الموضوع: 19 ♦ هل يمكن للباحث في مجال العلوم التجريبية الاستغناء عن الفرضيات؟

جميع الشعب

فهم الموضوع:

هذا السؤال تقليدي، ولا يثير أي إشكال بالنسبة للطالب الذي درس بكيفية مفصلة المنهج التجريبي. ومن المعروف أن المرحلة الثانية من هذا المنهج أي الفرضية هي التي أثارت الجدل القائم بين الفلاسفة العقلانيين من جهة، والفلاسفة التجريبيين من جهة أخرى. والصعوبة التي يمكن أن يواجهها الطالب هنا تكمن في إيجاد الحجج المناسبة والكافية لبناء الموقفين المتناقضين، ثم التأليف بينهما أو تجاوزهما وفق ما تقتضيه الطريقة الجدلية.

المقدمة:

إن البحث العلمي عند التجريبيين يرتكز أساسا على الملاحظة التي تكشف عن وجود عنصر مشترك ثابت بين مجموعة معينة من الظواهر ثم يقوم بتعميمه على كافة الظواهر التي هي من نفس النوع دون اللجوء إلى الافتراض. لكن العقلانيين يرون أن الملاحظة العلمية المهمة هي تلك التي تطرح مشكلة على ذهن الباحث الذي لا يجد سبيلا إلى حلها سوى الافتراض. فهل الفرضية ضرورية للباحث؟ أليس في وسعه الكشف عن قوانين الطبيعة بالاعتماد على الملاحظة والتجربة فحسب؟

التحليل:

القضية الأولى: موقف الفلاسفة التجريبيين.

إن العقل خارج التجربة في نظر التجريبيين لا يكون في وسعه أن ينتج سوى أوهاما، وانطلاقا من هذه المسلمة الفلسفية، رفضوا استعمال الفرضيات في مجال البحث العلمي التجريبي لأنها في تصورهم أفكار ذاتية خيالية و"فلسفية" تبعد فكر الباحث عن الواقع. إن واجب الباحث عندهم ليس "تركيب جناحين للعقل وإنما ربطهما بأثقال من الرصاص". يقول ماجندي: "الملاحظة الجيدة أفضل من كل فرضيات العالم "، والطبيعة في الفلسفة التجريبية "كتاب مفتوح "، مما يعني أن مهمة العقل الوحيدة هي الكشف عن شبكة العلاقات السببية القائمة بين ظواهرها وذلك بتطبيق قواعد الاستقراء وهي: قاعدة التلازم في الحضور، قاعدة التلازم في الغياب، قاعدة التغيرات النسبية، وأخيرا قاعدة (البواقي) دون اللجوء إلى الفرضيات. وتاريخ العلم يشهد على أن الكثير من الفرضيات القديمة أعاقت العلم وأثرت بصورة سلبية على نهوضه وتطوره كفرضية الفلوجستيك في الكيمياء وفرضية التولد التلقائي في البيولوجيا.

مناقشة:

> نيتشه - Nietzsche
> « لا توجد وقائع، لا يوجد سوى تأويلات »
>
> نيوتن - J. Newton
> « أنا لا أضع الفرضيات »
>
> قيل: « الفرضية قفزة في المجهول »

لا شك أنه من الضروري تقييد الفرضية بشروط دقيقة وإخضاعها لمعايير صارمة حتى لا تتجاوز حدود ومنطق العلم، لكن رفضها ليس موقفا علميا سليما لأن حاجة الباحث إلى عقلنة الطبيعة وتفسيرها هي التي أرغمته على الافتراض في غياب أي شيء آخر يستطيع حقيقة تعويضها بحيث إن قواعد الاستقراء وحدها لم تنجح في الاستجابة لكل ما ينتظره الباحث ويريده.

نقيض القضية: موقف العقلانيين.

إذا كانت عملية تسجيل الوقائع هي الأهم عند التجريبيين فإن العقلانيين يعتقدون أن نشاط العقل جوهر التفكير العلمي؛ ذلك لأن الفرضية مبدأ التفسير العلمي إذ في غيابها تفقد

1 . *Introduction à la médicine experimentale.*

الوقائع التجريبية كل دلالة أو قيمة علمية. والدليل على ذلك هو أن الملاحظة لا تكشف عن القوانين العلمية والتجربة بدون فرضية مجازفة محضة. يقول ك برنار: "الفرضية هي نقطة الانطلاق الضرورية لكل استدلال تجريبي" [1]. ومن البيّن أن دور التجريب عند هذا الفيلسوف هو إثبات صحّة الفرضية، لكن كيف يمكن أن نفعل ذلك إن كانت غائبة؟ وتاريخ العلم يثبت أن الكثير من الاكتشافات العلمية ثمرة لفرضيات علمية خصبة.

لا شك أن التأكيد على نشاط العقل والقيمة التفسيرية للفرضية شيء إيجابي غير أن الرجوع باستمرار إلى الواقع أمر لا يمكن للباحث الإغفال عنه. وعلى هذا الأساس، ينبغي تقييد الفرضية بشروط دقيقة حتى لا تتجاوز منطق وحدود العلم.

التركيب:

إن التعارض المذهبي الصارخ بين التجريبيين والعقلانيين لا ينفي إمكانية التوفيق بين هذين الطرفين وتجاوز أطروحتيهما وتهذيبهما، ومدرسة العلم التجريبي الحديث هي التي أثبتت ضرورة تجاوز هذا الجدل المذهبي العقيم وذلك بإثبات أن العلم يرتكز على رجلين عندما يواجه الواقع وهما العقل والتجربة.

الخاتمة:

انطلاقا من كل المواقف التي ذكرناها، لا نرى أن الفكر العلمي يستطيع أن يكتشف قوانين الطبيعة دون اللجوء إلى الافتراض. يقول غ. باشلار، فيلسوف العلم الحديث: "يجب على الباحث أن يفكر حين يجرب، وعليه أن يجرب حين يفكر". والفرضية التي لا يمكن إخضاعها لمبدأ "التفنيد التجريبي" الذي قال به ك. بوبر لا تستحق اسم الفرضية العلمية.

الموضوع: 20

. هل لنتائج الاستقراء في العلم يقينية؟
. هل يوجد ما يضمن صدق قوانين العلم التجريبي؟

جميع الشعب

فهم الموضوع:

إن موضوع التساؤل الفلسفي في هذه المقالة هو الاستقراء من حيث هو أساس المنهج التجريبي، ولذلك لا يطرح أي إشكال بالنسبة لإطاره النظري. لكن معالجة هذا الموضوع تقتضي معرفة تفاصيل الجدل القائم حوله. والخطأ الذي يحتمل أن يقع فيه الطالب هو الاكتفاء باستظهار درس الاستقراء.

المقدمة:

من المعروف أن الاستقراء العلمي وهو الاستقراء الناقص استدلال غير يقيني إذا نظرنا إليه من الناحية المنطقية الصورية الخالصة لأن مقدماته حقائق جزئية تجريبية محدودة في الزمان والمكان في حين أن نتيجته قانون كلي ينطبق على كل الظواهر التي هي من نفس النوع في كل مكان وزمان. وإذا عرفنا أن العلوم التجريبية ترتكز بصورة أساسية وجوهرية على هذا الاستدلال، نرى أنه لزاما علينا أن نطرح التساؤلات الفلسفية التالية: هل يوجد ما يضمن لنا صدق أو صحة القوانين العلمية؟ وهل يوجد، خارج المنطق الخالص، ما يبرر صحة الاستقراء العلمي؟ أليس الصواب هو أن نقول: إن نتائج العلم تفيد الاحتمال لا اليقين؟

التحليل:

القضية الأولى: موقف التجريبيين

لقد شك د.هيوم - *D.Hume* في أساس ويقين الاستدلال الاستقرائي لأن مقدماته حقائق تجريبية جزئية في حين أن نتيجته قضية كلية، أي أن العقل يقوم فيه بوثبة غير مبررة منطقيا. ولا يوجد مبدأ عقلي قبلي في نظره يسمح لنا الاستدلال بالجزئي على الكلي، فما يصدق على بعض الظواهر لا يصدق بالضرورة على كل الظواهر، والتجربة لا تثبت إلا صحة الحقيقة الجزئية المفردة. ومن المعروف أن هذا الفيلسوف ينكر فكرة الاقتران الضروري في مبدأ السببية الذي لا يعني عنده سوى عادة نتجت عن ملاحظاتنا انتظام الظواهر في الماضي، والتي ولّدت في أنفسنا إيمانا بأن الحوادث في المستقبل ستقع بنفس الانتظام الذي وقعت به في الماضي. ولقد عبر عن رأيه بهذا القول المشهور: "إن القول بأن الشمس ستشرق غدا، ليس حقيقة يقينية" أي أنه مجرد اعتقاد، وليس معرفة يقينية. وهذا كله يعني أن القوانين العلمية تفيد الاحتمال والترجيح لا اليقين.

نقد:

ك. بوبر - *K. Popper*:
« لا يمكن الاستدلال بحوادث الماضي على حوادث المستقبل، إن الإيمان بالعلاقة السببية خرافة »

فيتغنشتاين - *Wittgenstein*:
« إن القول بأن الشمس ستشرق غدا مجرد فرضية »

من الصعب اعتبار العلاقة السببية مجرد علاقة تتابع في الزمان، فاللّيل يسبق النهار- أو العكس- ومع ذلك لا أحد قال: إن أحدهما سبب الآخر. لكن التجريبيين على صواب مع ذلك في قولهم: إن التجربة ليست دليلا على وجود علاقة اقتران ضروري بين ما نسميه عادة سببا وما نسميه نتيجة، وهم صادقون كذلك حينما قالوا: إنه ليس من التناقض أن تحدث الظواهر في المستقبل بكيفية غريبة تماما عن تلك التي وقعت بها في الماضي.

نقيض القضية: موقف الفلاسفة العقلانيين:

إن الاستقراء في العلوم التجريبية مشروع ومبرر في نظر الفيلسوف العقلاني الألماني إ- كانط - *E.Kant*، وأساس هذا التبرير عنده عقلي بحيث إن العقل يخضع في تفكيره لقانون داخلي قبلي وهو مبدأ السببية الذي ينص على أن لكل

حادثة سببًا يفسر وقوعها وأن نفس الأسباب تحدث نفس النتائج بالضرورة. وإضافة إلى ذلك فإن مبدأ الحتمية يؤسس اعتقادنا بأن الحوادث في المستقبل ستخضع لنفس القوانين التي خضعت لها في الماضي وتخضع لها الآن، وما يعزز أكثر فأكثر إيماننا بالحتمية هو أن الطبيعة حتى الآن لم تكذب هذا المبدأ ولم تخدعنا.

نقد: إن مبدأي السببية والحتمية يبرران بالفعل الاستقراء ويضمنان صحته لكنهما ليسا حقيقتين يقينيتين بل مجرد مسلمتين فلسفيتين لم تكذبهما التجارب حتى الآن، لكن لا شيء يضمن لنا على وجه اليقين أن الطبيعة لن تخدعنا في المستقبل.

التركيب: من البيّن أن التوفيق بين هاتين القضيتين ليس بالأمر اليسير لأننا لا نجد في الممارسة العلمية الحديثة ما يدفعنا إلى ترجيح أو تقديم إحداهما عن الأخرى. ولقد بيّن الفيلسوف كارل بوبر – *K.Popper* أن وضع مبدأ للاستقراء لا يحل المشكلة بصورة منطقية ويقينية لأنه ببساطة قضية تركيبية بحيث يمكن نفيه دون الوقوع في التناقض.

الخاتمة:

وتأسيسا على كل ما ذكرناه، نعتقد أن موقف ك. بوبر في هذا الموضوع أكثر انسجاما مع العلم الحديث إذ يرى هذا الفيلسوف أنه من الضروري اعتبار قوانين العلم صادقة أو ليست كاذبة حتى يثبت عكس ذلك تجريبيا. والجدير بالذكر في الأخير هو أن العالم لا يملك سوى أن يثق في مبدأ الاستقراء رغم استحالة تأسيسه بصورة يقينية.

الموضوع: 21 هل تخضع كل ظواهر الكون في جميع مستوياتها لحتمية دقيقة ومطلقة؟
هل يوجد في الطبيعة مجال للصدفة والتحرر من الحتمية؟

جميع الشعب

فهم الموضوع:

هـذا الموضـوع كذلـك كلاسيكي وتقني لا يمكـن لمـن يجهل تفاصيله الدقيقة معالجتـه، ومـع ذلـك يطـرح بعـض الصعوبـات تتعلق بالتفكـير الشـخصي للطالـب لأن مثـل هـذه المواضيـع لا تـترك عـادة مجـالا واسـعا للتفكـير الحـر، وكل إضافـة يقدمهـا الطالـب بنـاء عـلى استنتاجاته الخاصـة قـد تكـون في غـير محلهـا، ويـزداد الأمـر تعقيـدا حينـما لا يتحكـم الطالـب جيـدا في معارفـه العلميـة. ولا يجـب أن يخلـط بـين مشـكلة الحتميـة في الفيزيـاء الحديثـة ومشـكلة تبريـر الاسـتقراء.

المقدمة:

إن التسـليم بمبـدأ الحتميـة يعنـي الإيـمان بانتظـام الطبيعـة، ومماثلتهـا الدائمـة لنفسـها أي خضـوع الطبيعـة لقوانـين ثابتـة ورفـض الصدفـة والفـوضى في الكـون. ولم يشـك الفيزيائيـون في صحـة هـذا المبـدأ حينـما كانـوا يدرسـون حركـة الأجسـام الكبـيرة (مجـال الماكروفيزيـاء - *Microphysique*) لكونهـم قادريـن عـلى القيـام بتنبـؤات قطعيـة دقيقـة. لكنهـم حينـما نزلـوا عـلى مسـتوى الميكروفيزيـاء وجـدوا أنـه مـن المسـتحيل التنبـؤ بحركـة الجسـيم بمفـرده كالإلكـترون مثلـما نتنبـأ بحركـة جسـم كبـير كـدوران الأرض عـلى نفسـها وعـلى الشـمس مثـلا. فهـل نسـتطيع القـول: إن مبـدأ الحتميـة مطلـق بحيـث ينطبـق بنجـاح تـام عـلى كل الظواهـر؟ أليسـت حركـة الجسـيمات الدقيقـة حركـة عشـوائية ينطبـق عليهـا مبـدأ اللاحتميـة.

التحليل:

القضية الأولى:

يعـرف الفيزيائـي لـ. دو بروغـلي - *L. de Broglie* مبـدأ الحتميـة بأنـه القـدرة عـلى التنبـؤ القطعـي اليقينـي والدقيـق بالحـوادث، والتحقـق مـن صحـة ذلـك تجريبيـا أي تطابـق القياسـات والاسـتدلالات الرياضيـة مـع نتائـج التجـارب. وبقـدر مـا تـزداد القياسـات دقـة تـزداد التنبـؤات دقـة، ولم يشـك الفيزيائيـون في صحـة هـذا المبـدأ حينـما كانـوا يدرسـون حركـة الأجسـام الكبـيرة لأنهـم تيقنـوا "تجريبيـا" مـن وجـود قوانـين في الطبيعـة ومـن صحتهـا. ويعتقـد الفيزيائـي لابـلاس أن العقـل الـذي يسـتطيع معرفـة كل قوانـين الطبيعـة وموقـع كل شيء فيـه، سـيكون في وسـعه التنبـؤ بـكل مـا سـوف يحـدث في المسـتقبل. ونجـاح المنهـج الريـاضي في الفيزيـاء النظريـة عـلى الخصـوص هـو الـذي عـزّز إيـمان العلـماء بهـذا المبـدأ.

> غ. شـيتان (رياضي) - *G. Chaitin*:
> « في العالم اللامتناهي في الصغر، تبدو الصدفة خاصية أساسية للمادة »
>
> انشتطاين - *Einstein*:
> « نحن نؤمن بالحتمية لأنها مقولة من مقولات عقولنا »
>
> ك. برنار - *C. Bernard*:
> « يجب أن نقبل كبديهية تجريبية أن شروط حدوث ظاهرة سواء في مجال المادة الحية أو الجامدة محددة تحديدا مطلقا »

نقد:

لا شـك أن مبـدأ الحتميـة ركيـزة أساسـية بالنسـبة للعلـم الحديـث إذ ينهـار العلـم ويفلـس في غيـاب قوانـين ثابتـة والقـدرة عـلى التنبـؤ، لكـن الفيزيـاء الحديثـة أثبتـت أن المفاهيـم الفيزيائيـة الكلاسـيكية لا تنطبـق عـلى عـالم الميكروفيزيـاء.

نقيض القضية: أزمة الحتمية في الفيزياء الحديثة:

لقـد أثبـت العـالم هيزنبرغ - *Heisenberg* أن التنبؤ القطعـي الدقيـق بحركـة الإلكـترون مسـتحيل بحيـث لا يسـتطيع الفيزيائـي أن يعـرف أو يتنبـأ في آن واحـد بموقـع الإلكـترون وبكميـة حركتـه في نفـس الوقـت، والسـبب يرجـع إلى عامـل تقنـي وبـشري بمعنـى أن التجربـة ذاتهـا تؤثـر في سـلوك الجسـيم المتحـرّك، وبنـاء

على هذا الواقع الجديد اعتقد بعض الفيزيائيين أن حركة الجسيم لا تخضع لأي حتمية، فقالوا بمبدأ اللاحتمية الذي يعني غياب التحديد الدقيق، وأن حركة الإلكترونات لا تخضع لأي قانون، بل هي حركة عشوائية تسيرها يد الصدفة المحضة والعمياء، وعلى هذا الأساس لا يمكن الحديث عن معارف وتنبؤات يقينية، والتنبؤات الوحيدة الممكنة هي تنبؤات تقريبية وذات طابع احتمالي، وبذلك فاللغة الوحيدة التي يمكن أن يتحدث بها الفيزيائي في هذا المجال هي لغة الاحتمالات.

مناقشة: لا يمكن إثبات صحة مبدأ الحتمية مثلما تثبت صحة نظرية رياضية، ولا يوجد قياس فيزيائي ذو دقة مطلقة ومثالية، لكن الإيمان بالحتمية أمر ضروري بالنسبة للعلم. يقول انشطاين: "نحن نؤمن بالحتمية لأنها مقولة من مقولات عقلنا"[1] وعليه فإن استحالة التنبؤ في بعض المجالات لا يعني بإفلاس مبدأ الحتمية.

التركيب:

إن الإقرار بوجود حتمية مطلقة كلية خروج عن نطاق العلم رغم مشروعيته الميتافيزيقية، كما أن الباحث ليس بحاجة إلى التسليم بها. ومع ذلك لا يستطيع العلم الاستغناء عن فكرة الحتمية بمعناها الإجرائي والنسبي والمنهجي.

الخاتمة:

وتأسيسا على كل ما ذكرناه سابقا يمكننا القول بأن وجود قوانين علمية ينفي تماما فكرة الصدفة العمياء والفوضى أو الحركة العشوائية في الكون، ولا نملك أي دليل حقيقي يبرر إثبات أو نفي الحتمية المطلقة كذلك. ويبدو لنا أن عالم الأشياء تسوده حقيقة الحتمية، وأما إرادة الإنسان فهي تفلت من قبضتها.

1 . *Albert Einstein, Cité par Isabelle Mourral, dans " Traité de philosophie" éd. Gamma, P.116*

الموضوع: 22 — جميع الشعب

النص: لن أستطيع الزعم بأن لنظريتي خاصية النظرية التجريبية، إلا إذا كنت أستطيع أن أقول كيف يمكن تفنيد نظريتي أو تكذيبها. هذا المعيار للتمييز بين النظريات التجريبية واللاتجريبية قد أطلقت عليه معيار القابلية للتزييف (أو التكذيب)، وليس معنى هذا أن النظريات غير القابلة للتنفيذ كاذبة، ولا أنها عديمة المعنى، غير أنه يتضمن أن نظرية معينة تعد خارج مجال العلم التجريبي عندما لا تستطيع وصف كيف يمكن تفنيدها أو تكذيبها...
إن النظرية التي تعرف مقدما أنه لا يمكن تبيان العيب فيها أو تفنيدها هي نظرية غير قابلة للاختبار."

K.Popper –

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

إن الإطار النظري لهذا النص لا يطرح أي إشكال إذ من الواضح أنه يندرج ضمن فلسفة العلوم التجريبية، مما يعني أن مشكلته لا تخرج عن إطارها. كما أن المشكلة المطروحة، وموقف المؤلف بارزان ويظهران بالتحديد في قوله:"هذا المعيار للتمييز...للتزييف". والصعوبة التي نتنظرها بالنسبة لمن اختار هذا الموضوع للمعالجة يتمثل في البرهنة إذ لا يقدم لنا هذا النص الشيء الكثير في هذا الجانب، كما أن نقد ومناقشة ما قدمه صاحب النص ليس بأمر هيّن في غياب ما قاله الفلاسفة الآخرون حول هذا الموضوع.

المقدمة:

يندرج هذا النص في إطار الإبستيمولوجيا التي يمكن تعريفها بأنها خطاب فلسفي ناقد العلم، يهتم أساسا بموضوع العلم ونتائجه وطبيعة قضاياه وقيمتها المنطقية...

التأسيس للإشكال:

لعل أول صعوبة يواجهها الفيلسوف الإبستيمولوجي هي صعوبة وضع حدود فاصلة واضحة بين النظريات العلمية الحقيقية وتلك التي يزعم أصحابها بأنها علمية دون أن تكون كذلك. ويزداد الأمر غموضا إذا عرفنا أن العلوم متنوعة في مواضيعها ومناهجها ونتائجها.

الإشكال:

على أي أساس يمكن التمييز بين النظريات العلمية والنظريات الفلسفية؟ هل يوجد حل واضح لهذه المعضلة؟

- هل يوجد معيار واضح يمكننا من تحقيق هذا الهدف؟
- وكيف نثبت أن نظرية ما ليست علمية رغم قوتها التفسيرية؟

التحليل:

- الموقف:"لن أستطيع الزعم....تكذيبها"

من البين أن صاحب النص ابتكر معيارا جديدا يمكّننا من تحقيق هذا التمييز وهو معيار "التنفذ التجريبي" الذي ينص على أن كل نظرية لا تتوفر فيها قابلية تكذيبها أو تزيفها تجريبيا ليست نظرية علمية- فإذا قلنا مثلا: توجد كائنات حية في الكون خارج الكرة الأرضية، نجد أن هذه الفرضية ليست علمية لاستحالة تكذيبها أو تفنيدها عن طريق التجربة.

- **الحجة 1: "وليس معنى....تكذيبها"**

ك. بوبر - K. Popper
• إن معيار علمية أية نظرية يكمن في توفرها على إمكانية تفنيدها واختبارها •

هـ. برغسون - H. Bergson
• إن العلم الحديث ابن الرياضيات •

إن الفكرة الشائعة عند البعض هي أن النظرية العلمية تتميز بكونها يقينية أو صادقة وذات معنى ودلالة، لكن الاعتماد على هذا المعيار لا يحل لنا المشكلة ذلك لأن النظريات غير القابلة للتفنيد كالنظريات الفلسفية ليست خاطئة أو عديمة المعنى بالضرورة، كما أن النظرية العلمية التي تتوفر على معيار القابلية للتزييف أو التفنيد ليست صحيحة بالضرورة لأن البرهان في العلوم التجريبية تجريبي استقرائي، والحال أن التجربة تستطيع أن تكذب بصفة يقينية نظرية معينة ولكنها لا تكون مطلقا دليلا كافيا على صحتها.

-الحجة 2: "إن النظرية....للاختبار".

إن الأفكار التي لا يمكن إخضاعها للاختبار التجريبي هي أفكار لا نستطيع أن نكتشف فيها أي زيف أو خطأ. فالخيال البشري يستطيع أن يبدع ما لا يمكن عدّه من الأفكار المعقولة التي لا يكون في وسعنا رفضها قبليا لمعقوليتها، ولا بعديا لاستحالة إجراء تجارب من شأنها إبراز زيف هذه الأفكار. وكمثال على ذلك، رفض ك. بوبر اعتبار نظرية التحليل النفسي نظرية علمية لاستحالة تكذيبها أو اكتشاف زيفها تجريبيا. وكما يقول مثل فرنسي: "يحسن الكذب من جاء من مكان بعيد"، أي أن هذا الشخص يستطيع أن يقول ما يشاء لأن الناس لا يملكون وسائل للتحقق من صحّة كلامه.

النقد والتقييم:

نعتقد أن معيار صاحب النص خط واضح فاصل بين النظريات العلمية والفلسفية على العموم، ومع ذلك نلاحظ أنه توجد أفكار لا نرى كيف يمكن تفنيدها ونعتبرها صحيحة رغم ذلك نظرا لمعقوليتها ولقوّتها التفسيرية كنظرية التحليل النفسي التي رفضها ك.بوبر.

الخاتمة:

إن قيمة النص تكمن في أن صاحبه استطاع أن يبين بالفعل أن التجربة ليست دليلا يقينيا على صحة نظرية معينة وإنما دليل على أن النظرية نجحت في امتحان أو اختبار تكذيبها. وبالفعل نعتقد أن النظرية التي نجحت باستمرار في كل الاختبارات التي أعدت لتكذيبها هي أقرب النظريات العلمية إلى الصواب.

الموضوع: 23 ◆ هل يمكن أن نفسّر الظواهر الحيوية مثلما نفسّر ظواهر المادة الجامدة؟

جميع الشعب

فهم الموضوع:

يبدو هذا الموضوع في ظاهره واضحا تماما، ولا يطرح أي إشكال لفهمه، لكن الحقيقة غير ذلك لأن قراءته المتسرعة قد تدفعنا إلى تأويله بطريقة خاطئة.

ومن بين الاحتمالات الخاطئة التي يمكن أن تخطر بذهن الطالب أن يعتقد بأن المطلوب منه هو المقارنة بين علوم المادة الجامدة وعلم البيولوجيا قصد الوصول إلى علة تأخر هذا الأخير، بينما المطلوب أساسا هو التفكير في قدرة الباحث البيولوجي على إخضاع المادة الحيّة للدراسة العلمية، أي: بيان مدى إمكانية هذا العلم على الإجابة عن السؤال البيولوجي الأساسي وهو: كيف تحدث الظواهر البيولوجية؟

المقدمة:

إن التطبيق الناجح للمنهج التجريبي على الظواهر الفيزيائية الكيميائية حفّزت الكثير من الباحثين على تطبيقه في مجال البيولوجيا، لكن المادة الحيّة غير المادة الجامدة: فالكائن الحيّ ولاسيما الحيوان يتميّز بكونه فردا أو ذاتًا بيولوجية مستقلة، ويقوم بوظائف حيوية معقدة ومتكاملة وظيفيا، كما أن تكوينه الكيميائي والفيزيولوجي معقّد للغاية، ومن البيّن أن مميّزات الظواهر الحيوية أو الكائن الحي لا تيسر عمل الباحث، بل تجعله يواجه عوائق وصعوبات لا يواجهها الرياضي أو الفيزيائي أو الكيميائي، فهل يمكن للباحث أن يجد سبيلا إلى تجاوزها أو تذليلها على الأقل؟ هل يمكننا القول أن التفسير العلمي للظواهر الحيوية في متناول الباحثين البيولوجيين؟

القضية الأولى:

إن الفكرة السائدة عند بعض الفلاسفة ولاسيما أنصار النزعة الروحية أو الحيوية هي أن موضوع البيولوجيا لا تتوفر فيه إمكانية إخضاعه للدراسة العلمية التجريبية، ولا يمكن للباحث أن يتغلب على جميع الصعوبات التي يواجهها في هذا المجال، وأول صعوبة تتمثل في الأخلاق والقيم والدين ذلك لأن الغاية العلمية لا تبرر استعمال جميع الوسائل للوصول إليها، فالكثير من البحوث حول الوراثة والاستنساخ ووجهت بالرفض والاستنكار من طرف العديد من المنظمات والجمعيات التي تدافع عن حقوق الإنسان والحيوان.

ولا يواجه البيولوجي مشكلة القيمة وحدها بل يواجه مشكلة تقنية معقدة للغاية إذ لا يتيسر له إجراء ملاحظاته وتجاربه بالصورة التي يأملها ويرغب فيها لأن التجربة تؤثر مباشرة على الحيوان، وتحدث اضطرابًا وتشويشًا على مستوى وظائفه الحيوية وقد يصل الأمر إلى درجة القضاء عليها. يقول البيولوجي بونور *Bounoure*: "ليس من التناقض القول بأن البيولوجيا التحليلية تقضي عمليا على موضوع دراستها". يبدو وأن منهج التحليل الذي استطاع أن يحقق نتائج كبيرة في علم الكيمياء ليس منهجًا يناسب المادة الحية التي تتميز ببنيتها المعقدة من الناحية الكيميائية إذ نجد أن جزيئة البروتين تتكون من آلاف من الذرات بينما جزيئة الماء مثلا تتكون من 3 ذرات.

وفضلا عن ذلك نجد أجزاء العضوية متداخلة ومتشابكة وتعمل كلها في تجانس وانتظام بحيث لا

يمكن عزل أي عضو لدراسته على حدة لأن ذلك سيفقده حتما وظائفه الحيوية وقد يهلك الكائن الحي ككل.

من البيّن إذن أن البيولوجي يواجه صعوبات تقنية في القيام بملاحظاته وتجاربه لأن ذلك يؤثر على الكائن الحي مباشرة إذ يحدث ذلك اضطرابا وتشويشا في وظائفه الحيوية وقد يصل الأمر إلى موته فيتحول إلى مادة جامدة، ثم إن سلوك الحيوان في المخبر يختلف بالضرورة عن سلوكه في محيطه الطبيعي، وهذا ما يجعل استنتاجاته غير حقيقية، ولا يسع الباحث كذلك الاستفادة من مبدأ تكرار التجارب لأن استجابة الحيوان تختلف ولا تكون واحدة باستمرار لكونه يسعى إلى التكيّف، أي أن نفس التجارب لا تؤدي إلى نفس النتائج.

وإذا كان تطبيق الاستقراء في علوم المادة الجامدة يُمكِّن الباحث من تحقيق نتائج دقيقة يقينية لأن الظواهر التي يشملها القانون متماثلة فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للبيولوجيا لأن الحيوانات ليس ذرات متماثلة بل أفراد متمايزة بحيث يستحيل العثور على حيوانين متماثلين، ويزداد الأمر تعقيدا حينما يرغب البيولوجي أن يعمّم على الإنسان نتائج التجارب التي أقامها على الحيوان: فالدواء الذي ينفع بعض الأفراد قد يكون قاتلا بالنسبة لأفراد آخرين. ثم إن بعض البيولوجيين يرون أن الظواهر الحيوية لا تخضع لنفس الحتمية التي تخضع لها المادة الجامدة بحكم أن الكائن الحي مثلما يتصور ذلك برغسون *H.Bergson* يتمتع بالحركة الحرة العفوية الخلاقة التي تفلت من قبضة الحتمية الطبعية، وعلى هذا الأساس يكون التنبؤ في البيولوجيا أقل يقينا بكثير مقارنة بمجال الفيزياء والكيمياء.

ويعتقد البعض أن التفسير الآلي الحتمي لا يناسب الكثير من الظواهر البيولوجية لأن الكائن الحي يخضع لمنطق آخر هو منطق الغائية الذي يعني أن الأعضاء كلها مركبة بكيفية معينة من أجل تحقيق غاية معينة، فأجنحة الطائر مصممة بكيفية تمكنه من الطيران، والعين مركبة بكيفية تمكن الإنسان أو الحيوان من البصر إلخ...

وليس في وسع البيولوجي الاستفادة من خدمات الرياضيات كاملة (أي الترييض) نظرا لطبيعة الموضوع بحيث أن البيولوجيين لا يزالون يستعملون لغة الوصف العادية على العموم باستثناء بعض المجالات كالبيوكيمياء والبيوفيزياء وعلم الوراثة.....

نقيض القضية:

يمكن للباحث أن ينجح في إخضاع المادة الحية للدراسة العلمية التجريبية.

إن أول شيء قام به ك. برنار (رائد ومؤسس علم البيولوجيا الحديث) على الصعيد الإبستيمولوجي هو رفضه القطعي لمسلمات المذهب الحيوي القديم *Vitalisme* الذي يرى أن الظواهر الحيوية تَفْلِتُ من قبضة الحتمية الكونية، وأن طبيعتها الخاصة روحية بحيث لا يمكن أن تعرف بالتجربة.

وعلى عكس هذه المسلمة، قال ك. برنار: "إن شروط حدوث أي ظاهرة سواء في المادة الحية أو الجامدة محدّدة تحديدا مطلقا". والتسليم بالحتمية في البيولوجيا يعني ببساطة وجود قوانين بيولوجية تتحكم في الظواهر الحيوية (بدل الحديث عن قوة حيوية خفية ميتافيزيقية لا يمكن معرفتها)، ولقد ذهب بعيدا في هذا الطرح حيث قال: "الحياة هي الموت"، ويعني بذلك أنه لا يوجد فرق في الطبيعة بين ظواهر المادة الحية وظواهر المادة الجامدة، وإنما الفرق يكمن في درجة التعقيد، وعلى هذا الأساس فإن رأي ك.برنار هو أن السبيل إلى تفسير الظواهر الحيوية هو الكيمياء والفيزياء: والواقع يثبت اليوم أنه ليس من الممكن أن نفسر مثلا عملية المضم أو التنفس دون الحديث عن التفاعل الكيميائي.

ف. جاكوب = *F.Jacob*:

«ليس هناك أي دليل على وجود القصد في الطبيعة، ولا على أي تأثير مدبر من الوسط على الوراثة.....»

والطبيب ف.جاكوب *F.Jacob* يؤكد على هذه الحقيقة إذ قال في كتابه "الحي": "إن أقصى ما يمكن أن تطمح إليه البيولوجيا الحديثة هو تفسير الظواهر بردها إلى نشاط الجزيئات المكوّنة للمادة الحيّة".

ويشهد تاريخ هذا العلم أن ك. برنار نجح في تطبيق المنهج التجريبي، ودراسته المشهورة على الأرانب دليل على ذلك، والجدير بالذكر هو أن التقدم التقني الحديث يسّر إلى حد بعيد مهمة الباحثين البيولوجيين، إذ أصبح من الممكن ملاحظة ومعرفة بعض نشاطات الأعضاء الداخلية بواسطة أجهزة تقنية متطورة كالتصوير بالأشعة، وأجهزة التصوير الطبي المختلفة، وقياس نشاط القلب والدماغ إلخ....

نقد:

إن ما تحقق في هذا المجال، لا ينكره سوى جاحد، لكن واقع هذا العلم ذاته يثبت باستمرار أن المجهول يبقى دائما أوسع من المعلوم.

التركيب:

إذا طبقنا جميع المعايير الإستيمولوجية الحديثة على هذا العلم نجد بالفعل أنه يتوفر على الكثير من المؤهلات التي تجعل البحوث البيولوجية علما حقيقيا، وما يؤيد هذا الموقف بقوة هو النجاح الذي حققه الإنسان في مجال التطبيقات العملية في الطب وعلم الوراثة إلخ...

لكن الحياة "لا تزال مدهشة"، وتحمل أسرارا إذ لم يعد الطب قادرا على مواجهة بعض الفيروسات التي تهدد حياة البشر برمتها.

الخاتمة:

وبناءا على كل ما ذكرنا نستطيع القول بأن الفكرة التي أصبحت تتبلور شيئا فشيئا هي أن العلم لا يستطيع أن يعرف كل شيء عن "الحياة"، ومع ذلك التفاؤل في هذا المجال يظل مشروعا ومؤسسا، والسؤال الذي لا يمكننا حقيقة الإجابة عنه هو: إلى أي مدى يستطيع الباحثون غَزْو عالم المجهول في البيولوجيا.

الموضوع 24: قيل: "التاريخ هو علم ماضي الإنسان" [1] بيّن صدق هذا القول.

فهم الموضوع: جميع الشعب

هـذا الموضـوع طـرح في امتحـان البكالوريـا مـرارا بصيـغ مختلفـة، وهـذا دليـل علـى أهميتـه. وفضـلا عـن ذلـك نجـد أن معالجتـه لا تثيـر صعوبـات كبيـرة إذ يكفـي للطالـب أن يعـرف مراحـل منهـج البحث في التاريـخ، ويحضـر جيـدا الحجـج التـي تثبـت علميـة البحـث فيـه، وكذلـك كيفيـة الـردّ علـى الخصـوم حتـى ينجـح في مهمتـه. وهنـاك أمـر آخـر يدفعنـا إلى تفضيلـه كذلـك عـن المواضيـع الأخـرى، وهـو إمكانيـة توظيـف ثقافتنـا التاريخيـة كلهـا لبنائـه بصـورة كاملـة في الشـكل والمضمـون. ولعـل الخطأ الـذي يحتمـل أن يقـع فيـه الطالـب هـو سرد الكثيـر مـن الحقائـق التاريخيـة علـى حسـاب النظـرة الفلسـفية إلى الموضـوع.

المقدمة:

إن الفكـرة الشـائعة عنـد الكثيـر مـن النـاس والمفكريـن كذلـك هـي أننـا لا نسـتطع مهـما اجتهدنـا وبحثنـا أن نعـرف مـاضي الإنسـان معرفـة تسـتحق وصفهـا بأنهـا علميـة، ويقـول الفيلسـوف الفرنـسي المعـاصر ج.أتـالي – J.Attali –: "التاريـخ قصـة نعيـد كتابتهـا باسـتمرار"، وقـال فينيلـون – Fenelon – رغـم أنـه مـؤرخ- "المـؤرخ الحقيقـي لا ينتمـي لأي زمـان أو مـكان"، أي لا يوجـد مـؤرخ يقـول حقيقـة علميـة. لكـن كثيـرا مـن المؤرخيـن والمفكريـن لم يجـدوا مانعـا في الحكـم علـى أن التاريـخ علـم بـكل مـا تحملـه هـذه الكلمـة مـن معـان وشروط ومعاييـر إبسـتيمولوجية، أي اعتبـاره بحثـا منهجيـا "تجريبيـا" يفـضي إلى معرفـة مـاضي الإنسـان بعيـدا عـن الأحـكام التقييميـة وكل أشـكال الوهـم أو الكـذب والمبالغـة والخطأ. فـما السـبيل إلى إثبـات أن المـؤرخ يسـتطيع رغـم كل العوائـق التـي يواجههـا أن يقـدم لنـا أخبـارا وروايـات تطابـق الأحـداث التـي درسـها؟ كيـف تثبـت أنـه لا مجـال للمقارنـة بـين مـا يكتبـه المـؤرخ الحقيقـي والقصـص الأدبيـة التاريخيـة؟

عرض منطق الأطروحة والدفاع عنها:

رغـم أن المـؤرخ لا يسـتطيع أن يلاحـظ الحـوادث التـي يدرسـها مبـاشرة فإنّـه مـع ذلـك يسـتطيع أن يعـرف الكثيـر عنهـا وذلـك عـن طريـق الآثـار التـي تركتهـا. والمصـادر التاريخيـة التـي تمكنـه مـن ذلـك نوعـان: هنـاك أولا المصـادر المبـاشرة وهـي تتمثـل في الوثائـق التـي أنجزهـا الإنسـان واحتفـظ بهـا لغـرض إخبـار الآخريـن بهـا ككتـب التاريـخ والصحـف إلـخ... وهنـاك أيضـا المصـادر غيـر الإراديـة المتمثلـة في كل مـا أنجـزه الإنسـان واحتفـظ بـه دون أن يكـون غرضـه إخبـار غيـره مـن النـاس بالحادثـة كالمؤلفـات الأدبيـة أو البنايـات والأسـلحة والأدوات القديمـة إلـخ...

> كلود ليفي ستروس
> - C. Levi Strauss -:
> «لا يمكن لأي كائن غير بشري أن يعرف ما وقع لأسلافه أو يتوقع مستقبله ولا يمكن أن يتحدث عن الممكن»

ويعـد جمـع المصـادر الكافيـة لبنـاء الحادثـة، يقـوم المـؤرخ بالضـرورة بفحصهـا، وتحليلهـا، ونقدهـا وفـق مـا تقتضيـه الدقّـة والصرامـة العلميـة، بحيـث يتسـلح بالشـك المنهجـي الـذي يرفـض كل خبـر يحتمـل الكـذب أو الخطأ. ومـن المعـروف أن المبـدأ الـذي يتقيـد بـه الباحـث في التاريـخ ينـص علـى مـا يـلي: إن كل وثيقـة مدانـة حتـى تثبـت براءتهـا". والنقـد التاريخـي نوعـان: نقـد خارجـي وآخـر داخـلي. والسـؤال الأول الـذي يجـب أن يجيـب عنـه بـكل دقـة هـو: هـل الوثيقـة التـي أنـا بصـدد دراسـتها هـي فعـلا الوثيقـة الأصليـة؟ ألم تتعـرض بشـكل مـن الأشـكال إلى التزييـف أو

1 - ابن خلدون: المقدمة.

التحريف؟ إن مهمة الباحث هنا بالفعل صعبة ولكنها مع ذلك ليست مستحيلة. وينجح المؤرخ في الإجابة عن هذا السؤال بالاعتماد على التحليل الكيميائي الذي يحدد عمر الوثيقة وذلك باستعمال الكربون 14 C، كما يستعين كذلك بتقنيات علم الآثار، وعلم اللّغات القديمة، وعلوم أخرى. كما يلجأ إلى دراسة خط وإمضاء صاحب الوثيقة للتأكد من صحتها. وإذا تأكد حقيقة بأن الوثيقة أصلية، وأنها لم تتعرض لأي تبديل أو تزييف أو تحريف فإنه يواجه سؤالاً آخر أكثر صعوبة وهو: هل الأخبار التي تتضمنها الوثيقة صادقة؟ وكيف يمكنني أن أميز بين الصدق والكذب فيها؟

هيجل - Hegel:
« يجب أن نؤمن في مجال التاريخ أن الإرادة غير خاضعة للصدفة إذ هناك دائما غاية تتحكم في إرادة الأمم »

والمؤرخ يعرف أكثر من غيره أن أسباب الكذب في التاريخ عديدة ومتنوعة ولذلك يدرك جيدا أن احتمال تعامله مع أخبار خاطئة ومزيفة كبير جدا. ومن بين هذه الأسباب حسب ابن خلدون: ثقة المؤرخ بالناقلين، وجهله لطبائع العمران البشري، والتشيع للآراء والمذاهب أو الذاتية...

والجدير بالذكر هنا هو أن تفكير المؤرخ شبيه في دقته وصرامته وتَقصّيه للحقائق بتفكير المُحَدِّثين الذين يلتزمون أقصى حدود الدقة العلمية والاحتراز في توثيقهم للحديث.

ولا نشك نحن في أن المؤرخ الذي تزوّد بثقافة المحدثين (علماء الحديث) المنهجية يكون قادرا على التمييز بين ما هو صادق في الروايات وما هو كاذب.

والمنهج التاريخي في هذه الرحلة يقوم أساسا على المقارنة حيث يلجأ المؤرخ إلى المقارنة بين عدة مصادر تتحدث عن نفس الحادثة بشرط ألاّ يكون بعضها منقولا عن بعضها الآخر، وإذا تبين له أنها تتضمن أخبارا متطابقة فإنه يحكم عليها بأنها صادقة ويؤسس عليها بناءه للمحادثة التاريخية.

فالإجماع هنا دليل على صحة الخبر. وليس من شك كذلك أن المؤرخ يتناول بالدراسة شخصية الراوي أو صاحب الوثيقة قصد معرفة ميوله السياسية والدينية ومدى قدرته على معرفة أحداث عصره أو الاطلاع عليها إلخ...

وفي نظر ابن خلدون، يجب على المؤرخ أن يحسن التمييز بين الممكن والمستحيل لأن: "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء" [1] كما قال.

لكن المؤرخ لا يكتفي بنقد المصادر لأن النقد يؤدي فقط دور اكتشاف الأخطاء ولا يمكنه أن يضيف معلومات أو أخبار إضافية، ولذلك على المؤرخ أن يقوم ببناء الحادثة التي يدرسها عن طريق تفسير الحادثة بردها إلى أسبابها وبوضعها في سياقها التاريخي وتقييمها بالارتكاز على النتائج التي تركتها، كما يلجأ إلى فرضياته واستنتاجاته لملء الفجوات التي لم تتحدث عنها الوثائق.

لكن بعض المفكرين يرفضون فكرة علم التاريخ نهائيا وحجتهم الأساسية في ذلك هي غياب الموضوعية والإجماع والدقة والصدق في نقل الأخبار. المؤرخ الاستعماري مثلا يمجد الاستعمار ويعتبره نشرا للحضارة وحربا على الهمجية، ولكن مؤرخي الشعوب المستعمرة يعرفون أن الاستعمار "استدمار" حسب تعبير المفكر الجزائري مولود قاسم نايت بلقاسم.

نحن لا نرفض قوة حجة الخصوم إذا أخذنا بعين الاعتبار كل ما كتب عن الحوادث التاريخية، وبالفعل هناك كم هائل من "كتب التاريخ" التي تكذب علينا وتضللنا أكثر مما تخبرنا لأن أصحابها ببساطة ليسوا علماء التاريخ وليس هدفهم الأول الكشف عن الحقيقة التاريخية.

ويبدو أن الخصوم لم يفكروا جيدا حتى يميزوا بوضوح بين مؤلفات المؤرخين الحقيقيين الذين يجيدون عملهم ومؤلفات غيرهم من الناس الذين لا يعرفون أي شيء عن دقائق منهج التاريخ. فما يكتبه مثلا الأبطال الذين صنعوا التاريخ شيء وما يكتبه المؤرخ شيء آخر، ونعني بذلك أن هذا الأخير وحده يستطيع أن يؤلف ما يستحق اعتباره علما في التاريخ. ورغم أن الموضوعية التامة كتلك التي نجدها في الرياضيات أو في علم المادة لا يمكن

تحقيقها في مجال التاريخ فهذا لا يعني إطلاقا أن المؤرخ يكتب ما يشاء على غرار الأديب حينما يؤلف قصة أدبية تاريخية، فالمؤرخ يدرك بوضوح تام أنه ليس من المقبول أخلاقيا وعلميا أن يذكر أخبارا لم يتحقق من صحتها بكيفية دقيقة.

ومن المعروف أن كلمة " *histoire* " الفرنسية تعني أولا التحري والتحقيق. وإذا كان العلم يؤسس حقائقه على أدلة فإن علم التاريخ أيضا يبرهن.

الخاتمة:

وتأسيسا على كل ما ذكرناه في دفاعنا عن القضية وردّنا على خصومها، نستطيع القول بأن المنطق العلمي المحايد لا يرفض اعتبار التاريخ علما على منواله إذ تتوفر فيه الشروط والمؤهلات الإبستيمولوجية المؤسسة للفكر العلمي. فلا ينكر إلا جاحد أن للتاريخ موضوعاً خاصاً ومنهجاً دقيقاً، وأن ما يكتبه المؤرخون الحقيقيون ليس خرافات أو قصص خيالية للتسلية.

الموضوع: 25 ◆ هل يستطيع علم النفس أن يفسر سلوك الفرد دون اعتماده على المنهج الاستبطاني؟

جميع الشعب

فهم الموضوع:

هذا موضوع كلاسيكي كذلك ومهم أيضا إذ طرح في امتحان البكالوريا في كثير من الدورات، ولا شك أن الطالب الذي يجهل مناهج علم النفس المختلفة لا يسعه معالجة هذا الموضوع. ونعتقد أن الصعوبة الأساسية التي يمكن مواجهتها هنا هي تقييم الاستبطان مقارنة بالمنهج التجريبي، وكذلك مسألة التركيب أو التوفيق بينهما. والخطأ الذي قد يقع فيه الطالب هو الاكتفاء باستظهار الدرس دون تقديم أي شيء من تفكيره الشخصي.

المقدمة:

يتناول علم النفس بالدراسة سلوك الفرد باعتباره كائنا حيا يفكر ويعمل وينفعل يتكلم ويحس ويدرك...إلخ، أي دراسة البعد النفسي الفردي لسلوك الإنسان، والهدف الأول من ذلك الكشف عن القوانين التي يخضع لها هذا السلوك.

وما يثير إشكالا فلسفيا في هذا الموضوع المعقد هو الصعوبة التي يواجهها الباحث في تحديد موضوع دراسته وكذلك أحسن منهج يمكنه من تحقيق نتائج واضحة دقيقة وعلمية. ولعل الجدل القائم بين مؤيدي المنهج الاستبطاني وخصومهم السلوكيين أبرز دليل على ذلك. وهنا نجد أنفسنا مدفوعين إلى طرح التساؤلات الآتية: ما السبيل إلى تفسير سلوك الفرد تفسيرا علميا؟ هل يحق لنا القول: إن الاستبطان فقد كل مصداقية وقيمة علمية أم أنه منهج ضروري يفرض نفسه على الباحث بقوة؟ أليس من الممكن الاعتماد على مناهج بحث أكثر دقة وموضوعية؟

التحليل:

القضية الأولى: الاستبطان منهج ضروري ولا مجال للاستغناء عنه.

يعرف وجيمس - *W.James* علم النفس الاستبطاني كالآتي: "دراسة ووصف الأحوال الشعورية من حيث هي كذلك". وتتمثل عملية الاستبطان كتجربة نفسية داخلية في انعكاس الشعور على نفسه، فينقسم إلى دارس ومدروس على أساس أن من يستبطن نفسه يتأمل بشعوره ما يوجد ويحدث في نفسه من نشاطات وأحوال نفسية باطنية يتعذر على الغير ملاحظتها، وبعد ذلك يقوم بوصفها والتعبير عنها عن طريق اللغة العادية.

> سقراط - *Socrate*:
> «اعرف نفسك بنفسك»
>
> س. فرويد - *S. Freud*:
> «نحن نؤمن بالصدفة الخارجية ولكننا لا نؤمن بالصدفة الداخلية»

وعلم النفس الاستبطاني يرتكز على خلفية فلسفية ديكارتية

نعتبر أن جوهر الإنسان هو شعوره، والحياة النفسية كلها شعورية، ولذلك من يعرف "قوانين" النشاط النفسي الشعوري فهو يعرف بذلك قوانين وأسرار الحياة النفسية برمتها.

والجدير بالذكر أيضا هو أن الاستبطانيين يسلمون بوحدة النفس أو الشعور البشري أي أن هناك قوانين نفسية تحدد الكيفيات التي نحس بها وندرك ونتخيل ونحب ونكره إلخ...

وأهمية الاستبطان أو ضرورته تتجلى في كونه السبيل الوحيد الذي يمكن الباحث من الاطلاع على وجدان الفرد إذ ليس من الممكن دراسة الشعور دراسة موضوعية تجريبية كتلك التي يقوم بها الفيزيائي، أي لا حل للباحث سوى الاستبطان. وما يجعل هذا المنهج أكثر أهمية هو أنه من الممكن الحديث عن الاستبطان التجريبي بحيث يستطيع

مثلا الباحث أن يدرس الكيفية التي يفكر بها التلاميذ الذين يرتكبون نوعا معينا من الأخطاء في الرياضيات والكيفية التي يفكر بها أولئك الذين يحسنون التفكير وذلك بتكليفهم بالإجابة عن السؤال الآتي: كيف فكرت في الإجابة عن السؤال؟ ومن خلال الأجوبة يهتدي الباحث إلى ما يجعل البعض يحسن التفكير ولماذا البعض الآخر يخطئ.

نقد: لقد وجهت لعلم النفس الاستبطاني انتقادات كثيرة ومؤسسة نذكر منها ما يلي:

إنتاج الاستبطان ذاتية لأن الشاهد عليها شخص واحد، ولا يمكن تطبيقه على الحيوان وعلى الطفل الصغير أو المجنون لعجزهم عن التعبير اللغوي الدقيق، كما أن قدرة اللغة على التعبير عن المشاعر محدودة، ولا يمكن الثقة فيها بصورة كاملة. ثم إن الاستبطان يرتكز أساسا على الذاكرة، ومن المعروف أن أمانتها محدودة.

نقيض القضية: يمكن الاستغناء عن الاستبطان.

يعتقد أنصار المنهج التجريبي في علم النفس وفي مقدمتهم السلوكيون أن علم النفس لن يتحرر من الميتافيزيقا إلا إذا طرد من مجال دراسته مفهوم الشعور أو الأحوال النفسية الباطنية، وأن يكتفي بدراسة السلوك الخارجي باعتباره استجابة يقوم بها الكائن الحي تجاه منبه خارجي، وهي استجابة يمكن ملاحظتها وقياسها والتنبؤ بها أي دراستها بكيفية موضوعية على غرار العلوم التجريبية. ويعد العالمان فيبر وفيخنر رائدا علم النفس التجريبي إذ أسسا أول مخبر في علم النفس في مدينة لايبزيغ - *Leipzig* الألمانية، تناولا بالدراسة موضوع الإحساس وتمكنا من اكتشاف قوانين نفسية تحدد ما يسمى بعتبات الإحساس (العتبة المطلقة الدنيا والعليا والعتبة الفارقة).

واهتم كذلك العالم الفرنسي أ. بينيه بدراسة الذكاء والقدرة العقلية دراسة تجريبية وذلك باستعمال "روائز الذكاء" قصد قياس القدرة العقلية بطريقة رياضية دقيقة.

ومن جهة أخرى نجد أن المحللين النفسانيين يعتبرون الاستبطان غير كاف، ولا يفضي إلى نتائج يقينية وصحيحة ذلك لأنهم يتصورون أن الدلالات العميقة والحقيقية لسلوكنا إنما تكمن في أعماق لا شعورنا والملك لا يمكن معرفتها بأي حال من الأحوال عن طريق الاستبطان. وعلى هذا الأساس، يعد الكشف عن أسرار اللاشعور وآليات نشاطه وتأثيره في سلوكنا وأفكارنا شرطاً ضرورياً لكل تفسير علمي للنشاط النفسي البشري.

نقد: إن الشيء الإيجابي في علم النفس التجريبي هو أنه يمكننا من الحصول على نتائج موضوعية ودقيقة، لكن خطأ السلوكيين يكمن أساسا في إهمالهم لحياة الشعور وفكرة الدلالة إذ فصلوا بين السلوك الخارجي وحياة الشعور بشكل تعسفي في حين أن كل سلوك بشري فعل ذو معنى وغاية ودلالته قد تكون شعورية أو لاشعورية.

التركيب:

ويتبين لنا الآن من خلال دراستنا للقضية ونقيضها أن مشكلة علم النفس ليست مشكلة موضوع فحسب بل هي كذلك مشكلة منهج، وكل مدرسة ترتكز على خلفية فلسفية معينة: فالمنهج الاستبطاني يرتكز على فلسفة ديكارت، والمنهج التجريبي السلوكي يرتكز على النزعة المادية البيولوجية.

الخاتمة:

إن الخلاصة التي يمكننا الخروج بها هي أن علم النفس بحاجة إلى نظرة تكاملية بحيث تساهم جميع المناهج في الكشف عن الجوانب المتنوعة والمختلفة للحادثة النفسية المعقدة، ولا ينبغي أن تطغى أية مقاربة على غيرها. وإن دلّ تعدد المناهج في علم النفس على شيء إنّما يدل على تعدد جوانب الحادثة النفسية.

الموضوع: 26 ◆ اعتقد البعض أن دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية [illegible] كيف يمكنك الدفاع عن هذا الموقف؟

لغات أجنبية، تقني رياضي، ت.و.إ

فهم الموضوع:

يستطيع الطالب في هذا الموضوع أن يستعين كثيرا بدروسه النظرية المتعلقة بمشكلة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية إذ يجد زادا معرفيا بكمية معتبرة. لكن هذا لا يعني أن مهمته سهلة كل السهولة لأن هذه المقالة تقتضي منه انتقاءاً ذكياً ووظيفياً للمعلومات. والشّيء الذي ينبغي أن نركز انتباهنا عليه هو رصد الأقوال والحجج المقنعة في أثناء الدفاع عن الأطروحة.

المقدمة:

إن الفكرة الشائعة عند البعض هي أن دراسة الظواهر الاجتماعية ضرب من المستحيل نظرا لتميز الظاهرة الاجتماعية عن حوادث وظواهر المادة. ولكن الكثير من المفكرين آمنوا بقوة كبيرة أن إخضاع المجتمع للدراسة العلمية الدقيقة مشروع يمكن تحقيقه، وعلى هذا الأساس نجد أن ما يطرح إشكالا فلسفيا في هذا الموضوع هو الصعوبة التي يواجهها الفكر الإبستيمولوجي في إثبات صحة الأطروحة......... ؟

فكيف نثبت أن دراسة الظّواهر الاجتماعية علم قائم بذاته؟ أي السبيل إلى بيان أن العوائق التي يواجهها الباحث يمكننا التغلب عليها ؟

أ- الدفاع عن الأطروحة :

هناك أمر جدير بذكره حول نشأة علم الاجتماع وهو أن الحوادث الاجتماعية رغم خطورتها وأهميتها بالنسبة للإنسان، لم تكن موضوع دراسة علمية حقيقية إلا في فترة تاريخية متأخرة نسبيا مقارنة بعلوم المادة، إذ يعد آخر العلوم التي استقلت عن الفلسفة، والسبب الأساسي الذي حال دون قيام علم الاجتماع هو اعتقاد الإنسان بأن اختلاف المجتمعات وتغيرها وتطورها الدائم، وتكونها من أفراد مختلفين، إذ يتميز كل واحد بشخصية منفردة... أي جملة العوائق التي ظنّ أصحابها أنه من المستحيل تجاوزها والتغلب عليها.

لكن عبقرية ابن خلدون استطاعت أن تحطم وهم الرافضين لفكرة علم الاجتماع، فما هو الشيء الجديد الذي جاء به ابن خلدون في هذا المجال ؟ كان هدفه تفسير الانحطاط والفوضى الاجتماعية والسياسية التي لاحظها في عصره، ولم يكن هدفه الإصلاح أو الثورة مثلما فعله مفكرون آخرون أمثال أفلاطون - *Platon* الذي بحث في "جمهوريته" عن أحسن نظام سياسي بديل للنظام الديمقراطي اليوناني الذي حكم بالإعدام على أستاذه سقراط، أو ميكيافيلي- *Macchiavel* الذي فكر في الوسائل الناجحة التي تمكن الأمير من الوصول إلى السلطة والبقاء فيها. ولقد قدم ابن خلدون هذا العلم بقوله : " هذا علم مستقل بذاته، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني..."، وفكرة العمران تدلّ أساسا على المجتمع البشري.

لقد أكد العالم الاجتماعي الفرنسي دوركهايم - *E.Durkheim* على أن الظواهر الاجتماعية تتميز بخصائص تجعل دراستها العلمية التجريبية ممكنة. فهو يعتبر أن الحوادث الاجتماعية أشياء : أي أنها مستقلة عن إرادة الأفراد، ويترتب عن ذلك إمكانية دراستها بطريقة موضوعية، كما يسلم بوجود حتمية اجتماعية قاهرة لإرادة الأفراد، ووجود الحتمية يعني وجود قوانين تتحكم في الظواهر الاجتماعية.

وللمجتمع عنده حياة أو روح مستقلة عن حياة كل فرد، وتعتبر هذه الروح - أو الضمير الجمعي - مجموعة من القيم والعادات والقواعد الاجتماعية التي تؤثر في سلوك أفراد مجتمع معين، وتحدد وعيهم ونظرتهم إلى أنفسهم وإلى العالم، والظاهرة الاجتماعية هي أساسا تجلي لهذا الضمير الجمعي.

أ. كونت : A. Comte
«إن الأموات يسيطرون دائما على الأحياء»

ديكارت : R. Descartes
«يستحسن معرفة بعض الأشياء عن عادات وتقاليد مختلف الأمم حتى نحكم بصورة سليمة على عاداتنا وتقاليدنا»

دلتاي : Dilthey
«الطبيعة نفسرها، وأما حياة الروح نفهمها»

يقول ألان توريـن "وحين نصف علم الاجتماع بأنه علم تجريبي، فمعنى ذلك أنه يستند إلى التجربة، وأن الحوادث التي يفسرها ويتنبأ بها وقائع يمكن مشاهدتها" كيف يمكن اعتباره إذن علما تجريبيا ؟ كيف يتكيف المنهج التجريبي مع طبيعة الظاهرة الاجتماعية.

أولا : الملاحظة.

رغم أن الملاحظة المباشرة مستحيلة، فإننا مع ذلك نستطيع اكتشاف ما يوجد ويحدث في المجتمع بطرق وأساليب شتى تفرضها الظاهرة المدروسة ذاتها، ونذكر هنا على سبيل المثال: الإحصائيات، التحقيقات الميدانية، وسبر الآراء لمعرفة الرأي العام والتوجهات والميول الثقافية والسياسية والفنية والاستهلاكية للناس.

ثانيا : الفرضية.

إن الفرضيات في هذا المجال لا تختلف في نشأتها عن الفرضيات في مجال علوم المادة، بحيث أن تلازم ظاهرتين في الحضور أو في الغياب أو تغيرهما النسبي، كلها وضعيات أو وقائع اجتماعية وعلمية تدفع الباحث إلى التساؤل، وإلى وضع فرضيات حول احتمال وجود علاقة ثابتة بينهما.

ثالثا : التجربة

وإذا كانت التجربة المباشرة مستحيلة في هذا المجال فإن المجتمع حقل واسع من التجارب الجاهزة التي يمكن للباحث الرجوع إليها للتأكد من صحة فرضياته أو تكذيبها، كما يمكن للباحث أن يلجأ كذلك إلى استعمال طريقة المقارنة التاريخية التي تمكنه من الكشف عن الثابت والمتغير في كل ظاهرة أو مؤسسة اجتماعية.

ب- الدفاع عن الأطروحة بحجج شخصية:

وما يجعلنا نثق تماما في إمكانية الوصول إلى قوانين علمية دقيقة في مجال علم الاجتماع هو ظهور منهج القياس الاجتماعي الذي ابتكره ج.ل موريـنو *Jacob Levy Moreno* الذي يمكّن الباحث من تحقيق نتائج دقيقة وذلك بفضل قياس الظواهر المدروسة والتعبير عنها في صيغ رياضية كمية دقيقة. ولعل ما يثبت نجاح هذا العلم هو لجوء الكثير من السياسيين والناشطين في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية إلى الاستعانة بالنتائج التي حققها هذا العلم.

ج- موقف الخصوم ونقده:

وخصوم علماء الاجتماع لم يبخلوا جهدا لإثبات استحالة قيام هذا العلم، وحججهم الأساسية تتمثل في العقبات والعوائق الحقيقية التي يواجهها الباحثون في سعيهم الجاد إلى إرساء قواعد وأسس هذا العلم. ونلخص الاعتراضات الأساسية التي يقدمونها فيما يلي :

الاعتراض الأساسي عندهم يكمن في استحالة التخلص من الذاتية لأن الباحث لا يستطيع أن يجرد فكره هنا من كل قيمه وميوله وآرائه ودينه لارتباط هذه العوامل كلها بالظواهر المدروسة لأنها إنسانية.

والاعتراض الثاني يكمن في تعقد الظاهرة الاجتماعية وتغيرها عبر الزمان والمكان، وهو الأمر الذي يجعل إمكانية تطبيق المنهج الاستقرائي غير ممكن إذ كيف يمكن أن نطبق قانونا واحدا على ظواهر مختلفة باختلاف الزمان والمكان؟ ومن جهة أخرى نجد الخصوم يرفضون فكرة الحتمية الاجتماعية إذ يسلمون بأن سلوك الإنسان حر، وبالتالي لا يخضع لأي قانون يمكننا الارتكاز عليه للقيام بالتنبؤات وعلى العموم يقولون باستحالة تطبيق المنهج التجريبي على الظاهرة الإنسانية.

ولكننا إذا تأملنا جيدا هذه الاعتراضات نجد أنهم أساؤوا تقدير العوائق التي يواجهها الباحثون إذ بالغوا إلى درجة كبيرة في تقديرها وتضخيمها، بينما واقع البحث العلمي يكشف لنا يوما بعد يوم أن الباحثين استطاعوا إيجاد طرق وسبل علمية للتغلب عليها.

ولا نقول بأن المعركة انتهت، ولكن النتائج الإيجابية التي تحصلنا عليها في هذا المجال لا ينكرها سوى جاحد.

الخاتمة :

وعلى ضوء كل ما قدمناه، يتضح لنا جليا بأن علم الاجتماع سيحتل المكان الذي يستحقه في سلم العلوم، والمستقبل القريب سوف يكشف عن القيمة الإبستمولوجية والاجتماعية لهذا المعنى، ولن يترك أي مجال للجاحدين لرفض حقيقة علم الاجتماع، ولعل البحوث الاجتماعية في كل جامعات العالم هي التي تثبت ذلك بقوة.

الموضوع: 27 — لغات أجنبية، تقني رياضي، علوم [illegible]

النص: "إن البراغماتية تطرح...سؤالها المألوف": إذا ما وقع التسليم بأن فكرة من الفكر أو اعتقادا من الاعتقادات صحيح، فما هو الفرق العيني الذي سينتج عن ذلك في الحياة التي نحياها؟ وكيف ستتحقق هذه الحقيقة؟ وما هي التجارب التي ستحدث عوض التجارب التي يمكن أن تحدث لو كان اعتقادا فاسدا؟ وباختصار ما هي القيمة التي تتضمنها الحقيقة بالعملية الجارية، وبالعبارات الجاري بها العمل في التجربة.

إن البراغماتية بطرحها هذا السؤال ترى على الفور الجواب الذي يتضمنه: إن الأفكار الصحيحة هي التي يمكننا أن نستسيغها، و التي يمكننا أن نثبت من صحتها والتي يمكننا أن ندعمها بقبولنا إيّاها، والتي يمكننا أن نتحقق منها. والأفكار التي لا يمكننا أن نفعل ذلك بالنسبة إليها هي أفكار فاسدة. هذا هو الفرق العملي الموجود في نظرنا بالنسبة إلى امتلاك الأفكار الصحيحة، وهذا إذن ما يجب أن يقصد بالحقيقة لأن هذا هو كل ما نعرفه بهذا الاسم.

تلك هي النظرية التي التزمت بالدفاع عنها. إن صدق فكرة من الفكر ليس خاصية توجد محايثة لها وتبقى عديمة النشاط. إن الصدق حادثة تقع من أجل فكرة من الفكر فتصير هذه صادقة، وتصبح صادقة ببعض الحوادث، إنها تكتسب صدقها بعمل تحققه وبالعمل الذي يتمثل في أن تحقق نفسها بنفسها، و الذي هدفه ونتيجته التحقق منها. و هي كذلك تكتسب صحتها بانجاز العمل الذي هدفه ونتيجته هو إثبات صحتها.

لكن ما هي الدلالة البراغماتية لكلمتي "التحقق" و"إثبات الصحة"؟ إنهما تعنيان بعض النتائج العملية للفكرة التي تتحقق والتي تصير مقبولة. ومن الصعب أن نجد كلمة واحدة تعيّنها تعيينا دقيقا أحسن مما تفعله كلمة "المطابقة" العادية، إذ إن هذه النتائج هي بالضبط ما يخطر ببالنا عندما نقول: إن أفكارنا "تتطابق" مع الواقع، وعندئذ فإن هذه الأفكار، في الحقيقة، عن طريق الأفعال التي تحملنا عليها، وكذلك عن طريق الأفكار الأخرى التي تبعثها فينا، إما إنها تتوغل بنا داخل بعض الأجزاء الأخرى من التجربة، وإما أنها توصلنا إليها، وإما أنها على الأقل توجهنا نحوها، بحيث إنها تشعرنا طيلة هذه المدّة كلها بتطابقها المستمر مع الأجزاء الأخرى من التجربة. وعندئذ تتمثل لنا الارتباطات والانتقالات كما لو كانت قائمة بشكل منتظم منسجم مرض. وعندئذ فإن "التطابق" مع الواقع معناه في النهاية: ملاءمته. وهذه الوظيفة التي تتمثل بالنسبة إلى فكرة من الفكر في أن تكون هادية، وهادية ملائمة، هو ما اقصده بالتحقق منها... [1]

وليام جيمس .W.James

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

إن حجم هذا النص في ذاته لا ييسر لنا مهمة تحليله، كما أن أفكاره لا تكاد تتمايز، أو هي إن شئت أفكار تتكرر بأشكال مختلفة يزيد من حجم صعوبة المهمة. لكنّه من الواضح أن صاحب النص يتحدث من موضوع فلسفي أساسي وهو موضوع الحقيقة. كما أن ضبط موقفه بدقة لا يطرح أي إشكال لأن الكثير من عبارات النص تدل صراحة على ذلك. وإذا كان شرح كل ما ورد في النص ليس بأمر ميسور، فإن ذلك لا يشكل عائقا حقيقيا لمعالجته خاصة إذا عرفنا في الدرس نظرية و-جيمس حول هذا الموضوع.

1 . نقلا عن كتاب النصوص الفلسفية، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية.

مقدمة:

يتناول هذا النص بالدراسة موضوع الحقيقة الذي أقلق الفلاسفة القدماء كما هو الحال في وقتنا الراهن، وهذا أمر طبيعي لأن الفلسفة فكر يبحث بطبيعته عن حقيقة كل ما هو موجود. لكن ما يجعل هذا الموضوع إشكاليا في كل وقت هو اختلاف مذاهب الفلاسفة قديما وحديثا في تحديد طبيعة ومعيار الحقيقة رغم أنها في ذاتها واحدة. ولا شك أن فشل المذاهب الفلسفية القديمة في حل هذه المعضلة دفع الفلاسفة البراغماتيين أمثال صاحب النص إلى طرح المشكلة الفلسفية الآتية: بما أن الفلسفة القديمة لم تقدّم حلولا ترضي العقل البشري حول هذا الموضوع، فهل تستطيع الفلسفة البراغماتية أن تنجح في ذلك؟ ما هو معيار التمييز بين الفكرة الصادقة والفكرة الخاطئة؟

التوسيع:

إن الموقف الذي يتبناه ويدافع عنه صاحب النص يظهر جليا في قوله: "إن الأفكار الصحيحة... نتحقق منها". ولا شك أن كل من يقرأ هذه الجملة بتمعن يدرك بوضوح أن الموقف البراغماتي من الحقيقة متميز عن كل المواقف الفلسفية التقليدية التي تؤكد كلها على الطبيعة الموضوعية والمنطقية أو النظرية للحقيقة لأن الفلاسفة في الماضي - باستثناء السفسطائيين_كانوا يبحثون عن الحقيقة من أجل معرفتها وإزالة الدهشة عن أنفسهم، وكانوا يثقون في قدرة العقل على اكتشاف الحقيقة المطلقة الموضوعية والبعيدة عن كل العوامل الذاتية كالمنفعة مثلا. وأما صاحب النص فهو يرى أن الدليل الوحيد على أن اعتقادا ما أو فكرة ما صحيحة هو قدرتها على تحقيق نتائج إيجابية. فالحقيقة التي لا تنفعنا ليست حقيقة. والجدير بالإشارة إليه هو أن الفلسفة البراغماتية امتداد طبيعي للفلسفة التجريبية الإنجليزية التي تمجد التجربة وتعتبرها أحسن دليل على صدق أفكارنا. ولا يمكننا أن نستبعد كذلك تأثر الفلاسفة البراغماتيين بالعلم الحديث الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بالتقنية والعمل، ولذلك قيل عن البراغماتية: إنها فلسفة العلم. "ومثلما لا يقبل العالم أية فكرة لا تتوفر فيها قابلية التحقق من صحتها تجريبيا كذلك الفلسفة البراغماتية لا تعير أي اهتمام لأفكار لا نفع لها في حياتنا اليومية والعملية. وليس الصدق خاصية موجودة في الفكر ذاته أو محايثة له، أي أن الفكرة أداة عمل ولا تنجح في اكتساب الصدق إلا إذا مكّنت الإنسان من القيام بأعمال ناجحة.

الحجج:

اعتمد و. جيمس في الفقرة الثالثة في برهنته على تحليل فكرة مطابقة الفكر للواقع الذي يعد معيار الصدق في العلوم التجريبية، وحرص على بيان أن الدليل الحقيقي على وجود هذا التطابق هو النجاح الذي تحققه الفكرة في مجال العمل والممارسة والتجريب. فما يثبت حقيقة أن أفكارنا في مجال معيّن صادقة هو أنها تمكننا بتطبيقها من الحصول على نتائج ترضينا. أي أن المنطق البراغماتي يرى أنه من غير المعقول أن ينجح عملنا وتأثيرنا في الواقع في حال ارتكازنا على أفكار خاطئة. ومن البيّن أن هذا المنطق تجريبي خالص وواقعي إلى أبعد الحدود بحيث إن الصدق يكون هنا دائما مؤقتا ونسبيا وخاضعا للصيرورة وتقلبات الواقع باستمراره. وعلى هذا الأساس نقول: إن فكرة ما صادقة طالما هي ناجحة في تحقيق أهدافنا، وهي خاطئة طالما لازمها الإخفاق. فلا مجال للحديث عن الصدق الدائم الثابت والمطلق.

وفي الفقرة الرابعة يبيّن أن التحقق أو إثبات صحة الفكرة لا يعني سوى النتائج العملية للفكرة بحيث إن فكرة المطابقة لا تعني من الناحية الإجرائية سوى هذه النتائج. وفي قوله: "فإن هذه الأفكار...بالتحقق منها"، يبيّن بشكل آخر أن مطابقة الفكر للواقع انسجامه مع الواقع وعدم تناقضه معه بحيث إن الفكرة الصادقة قادرة على

توجيه نشاطنا بفعالية لكونها تمكننا من التمييز بين الممكن والمستحيل في مجال العمل والممارسة. وكل فكرة صادقة منسجمة بالضرورة مع غيرها من الأفكار الصادقة، ولذلك تعد كل فكرة تتعارض معها بالضرورة خاطئة. وحينما نقول: إن أفكارنا تطابق الواقع فإننا نعني بذلك أنها تحقق عمليا النتائج التي نريدها.

النقد والتقييم:

لقد استطاع صاحب النص أن يثبت بالفعل أن الدليل الوحيد الذي يمكننا من معرفة حقيقة العلاقة القائمة بين أفكارنا والواقع هو بالفعل التجربة العملية وما تحققه من نتائج مرضية. لكن قيمة هذه النتائج تبقى ذاتية ومتغيرة، ولا تستطيع أن تكون بحال من الأحوال دليلا يرضي حاجة الإنسان إلى المعرفة الموضوعية النزيهة. فالحقيقة والمنفعة مفهومان متنافران تماما في مجال المعرفة لأن الحقيقة تشترط الموضوعية بينما كل منفعة ذاتية بالضرورة. وفكرة الواحدة تستطيع أن تنفع بعض الناس ولا تنفع بعضهم الآخر.قال: أ. بابيه - *A.Bayet*: "الأفكار التي ترضينا يجب أن تثبت مرتين" [1]. كما بيّن الفيلسوف الفرنسي غ. باشلار أن الأفكار التي تنفعنا وترضينا عوائق إبستيمولوجية يجب على الفكر العلمي تحطيمها

الخاتمة:

وبناء على كل ما ذكرناه يتبين لنا أن قيمة نص و. جيمس الحقيقية تكمن في تأكيده على ضرورة ربط الفكر بالعمل وإخضاعه باستمرار للتحقق التجريبي لأن النظريات التي لا تؤيدها وقائع كثيرة مهما تكن معقوليتها وجاذبيتها للعقل تبقى فرضيات عقيمة وعديمة الفائدة. وفي الأخير نقول: إنه من الصعب تبني وجهة نظر صاحب النص، ونعتقد أن الأفكار الصحيحة هي الأفكار التي تنجح باستمرار بينما الأفكار الخاطئة قد ترضينا لفترة معينة ولكنه توجد دائما تجارب ووقائع تستطيع أن تكذبها. والجدير بالذكر كذلك أن الإنسان يؤمن أكثر بالأفكار التي ترضيه ولذلك حينما يكتشف حقيقة معينة لا ترضيه يصرّ على إبطالها، و لقد بيّن س. فرويد أن العلم فنّد عبر العصور مزاعم الإنسان حول حقيقته ونظرته الفلسفية إلى نفسه. فالأرض ليست مركز الكون كما ظنّ أرسطو، كما لا يمكننا إنكار "حيوانيتنا" والأنا ليس سيدا في بيته على عكس ما يقوله ديكارت.

العقد الفريد - A. Comte :
قيل: « العلم علمان: علم حمل، وعلم استعمل »

أرسطو - Aristote:
« إن حواسنا هي نوافذنا على العالم »

1 . *Albert Bayet, Cours de philosophie*

الموضوع: 28 ◆ قيل: "العقل صفحة بيضاء" حلل وناقش.

لغات أجنبية، تقني رياضي، ت. و. إ

فهم الموضوع:

لو أن هذا الموضوع يطرح على من يجهل الدروس المقررة في السنة النهائية لقال: إن موضوع التساؤل الفلسفي في هذه المقالة هو العقل، ويكون على صواب لأن كلمة العقل جاءت موضوعا في القول. ولكن الطالب الذكي لا يفعل ذلك فقط بل يضع هذا القول في إطاره الصحيح وهو الجدل القائم بين الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين، وعندئذ يتمكن بكل سهولة من فهم المطلوب منه.

المقدمة:

من المؤكد أن الحيوان يحس، ولكنه لا يفكّر، ولا أثر عنده لأيّ نشاط معرفي حقيقي لكونه لا يملك عقلا. ونقول: إن الإنسان يفكر ويعرف لكونه يملك عقلا. وليس من شك في أن ما ذكرناه يدفعنا إلى الاعتقاد بكل سهولة بأن العقل هو مبدأ وأصل نشاطنا المعرفي. لكننا من جهة أخرى، إذا نظرنا جيدا إلى ما نتعلمه عن طريق التجربة بكل معانيها سوف ندرك ونعي فرضية أخرى جريئة ومهمة وهي إمكانية تفسير كل ما نعرفه بالتجربة الحسية، كما يمكن رد كل ما هو عقلي إلى التجربة. هذا كله يدفعنا إلى طرح التساؤلات الآتية: كيف نعرف شيئا من الأشياء؟ هل توجد أشياء نعرفها في غياب التجربة؟ ما هو الدور الحقيقي للعقل وللتجربة في نشاطنا المعرفي؟ أي ما هو أصل المعرفة؟

التوسيع:

القضية الأولى: أطروحة الاتجاه العقلاني:

يرى الفلاسفة العقلانيون أمثال أفلاطون - *Platon* ور. ديكارت - *R.Descartes* وليبنيز- *Leibniz* على العموم أن العقل هو المبدأ والمصدر الأول والأساسي لجميع معارفنا، كما أنه ملكة التمييز بين الخير والشر في مجال الأخلاق. إن الحقيقة عند أفلاطون لا تدرك عن طريق الحواس التي لا تنقل إلى عقولنا سوى ظلال وصفات الأشياء المادية المتغيرة بحيث إنه يذكر في مرموزته المشهورة أن كل الأشياء التي ندركها بحواسنا ليست سوى ظلالا أو مظاهر مزيفة للأشياء الحقيقية الموجودة في عالم آخر هو عالم المثل. والعقل وحده يستطيع أن يتذكر أو يكتشف في نفسه بالتأمل الحقائق الثابتة كالحقائق الرياضية مثالية.

> د. هيوم - *D. Hume* : « إن فكرة السبب والنتيجة وليدة التجربة »
>
> ارسطو - *Aristote* « إن حواسنا هي نوافذنا على العالم »
>
> ر. ديكارت - *R. Descartes* :
> « إن العقل هو أحسن الأشياء التي وزعت بالعدل على البشر »

ويعد ر. ديكارت رائد ومؤسس المذهب العقلاني الحديث، ويتميّز موقفه أساسا بتأكيده على وجود أفكار فطرية كمبادئ العقل والمسلمات والبديهيات الرياضية، كما أنه يجرّد المعرفة الحسيّة من كل قيمة معرفية نظريّة لكونها ذاتية سطحية ومتغيّرة وخاطئة في أغلب الأحوال، ولعل الخداع البصري أحسن دليل على ذلك: فالظلّ مثلا يبدو ثابتا بينما هو في الحقيقة يتحرّك تبعا لحركة الشمس، كما أن العصا المغمورة جزئيا في الماء تبدو مقوّسة بينما هي في الحقيقة مستقيمة. وفي نص مشهور وظّف فيه ديكارت مثال قطعة شمع العسل عرضها للحرارة، ليبيّن فيه أن الحواس لا تمكننا من معرفة جوهر الشيء الثابت، وأن العقل وحده يمكّننا من ذلك.

وينظر ديكارت إلى العقل باعتباره ملكة فكرية معرفية فطرية، ويذكر أنه قاسم مشترك بين جميع البشر مؤسسا بذلك وحدة الحقيقة أو العلم على وحدة العقل البشري التي تعتبر شرط الموضوعية واتفاق العقول والإجماع. ولو تصورنا لحظة واحدة

أن عقول البشر تختلف مثلما تختلف أهواؤهم وإحساساتهم فإن النتيجة المنطقية المترتبة عن ذلك هي استحالة تحقيق الموضوعية. وتبرز هذه الحقيقة بوضوح في علم الرياضيات - الذي أعتبر لعقلانيته معقل الفلاسفة العقلانيون- الذي يثبت أن ما يقبله أيّ عقل سليم تقبله العقول الأخرى، وما يرفضه ترفضه هي الأخرى كذلك. فالرياضيات هي النموذج الأعلى للمعقولية،وهي علم يتطور دون أية حاجة إلى التجربة،ويدعم العقلانيون نظريّتهم في المعرفة بحجة أن مبادئ العقل فطرية عالية لا يمكن ردها إلى التجربة.

نقد:

لا شك أن التجريبيين استطاعوا أن يثبتوا أنه لا مجال إلى تفسير مبدأ ومنشأ المعرفة دون الحديث عن العقل، لكن العقل ليس معزولا عن التجارب التي تصقله باستمرار، ولا شك أنه في غياب التجربة يعمل في فراغ، ولا ينتج سوى خرافات أو أوهام.

نقيض القضية: أطروحة الاتجاه التجريبي

يرى الفلاسفة التجريبيون أمثال ج- لوك - *J.Locke* ود.هيوم - *D.Hume* أن كل ما نعرفه، في شكله ومادته مستمد بصفة مباشرة أو غير مباشرة من التجربة الحسية، وينفون وجود أي مبدأ أو معرفة أو نشاط عقلي يسبق التجربة. ويجدر بالذكر أن الفلسفة التجريبية ظهرت كردّ فعل على فلسفة ديكارت العقلانية. والمسلمة الأولى التي وضعهاج. لوك لهذا المذهب هي قوله: "العقل صفحة بيضاء" [1] قاصدا بذلك أنه لو يعزل تماما عن التجربة سيظل فارغا من محتوى فكري معرفي، ولا يعترف التجريبيون للعقل سوى دور تسجيل الانطباعات الحسيّة والقدرة على التخيّل الذي لا يمكن أن يتجاوز حدودها. فالمكفوف بالولادة لا يستطيع مثلا أن يعرف الألوان أو يتخيّلها.

وفي دفاعهم عن مذهبهم، لم يجد التجريبيون صعوبة في إيجاد حجج قويّة تقنع بسهولة من يصغي إليهم، وفيما يلي بعضا منها:

نحن نعرف الملموس قبل المجرد، والخاص قبل العام. فالطفل الصغير لا يستطيع أن يفهم معنى العدد قبل مشاهدته أشياء حسية كالخشيبات مثلا، كما أنه لا يدرك معنى الحيوان دون رؤية بعض الحيوانات في محيطه. يذهب ف. بيكن - *F.Bacon* بعيدا في هذه البرهنة حيث يرى أن مبادئ العقل ذاتها ليست فطرية لأن الألفاظ التي نستعملها للتعبير عنها مكتسبة.والتجربة عنده: "أحسن البراهين" [2] لأن الأفكار الميتافيزيقية التي أنتجتها الفلسفة العقلانية لا تثبت لاستحالة التجريب في هذا المجال. ثم إن أحكام العقل تتغيّر وتتطوّر وفق مستجدات الواقع أو التجارب التي تؤثر فيه وتثقفه وتحرره من أوهامه وأخطائه. إن سلطة الحكم في الأخير ليست للعقل بل للتجربة.

نقد:

نعتقد أن فضل التجريبيين يكمن أساسا في إبراز قيمة التجربة ودورها في إثبات افتراضات العقل، كما لا يمكن أن ننكر بأنها تصقله وتثقفه وتكشف عن الكثير من أخطائه، ولكن نظرية المعرفة عند التجريبيين رغم قوّتها التفسيرية لم تنجح في تفسير كل شيء لكونها بالغت في تبسيط ما هو معقد بسذاجة إذ كيف يمكن اعتبار العقل ّحزمة من الأحاسيس كما قال د.هيوم أو "صفحة بيضاء"؟ ويعاب على هذه النظرية كذلك أنها زعزعت الأسس اليقينية التي قام عليها العلم والأخلاق. والخطأ غير المقبول الذي وقعت فيه، فحسب البعض هو أنها توظف مفاهيم عقلية ميتافيزيقية مثل المادة والجوهر والمنطق المحض والاستدلالات العقلية في نقدها للفلسفة العقلانية.

د- هيوم وظف مبدأ السببية في نقده للسببية وذلك حينما فسّر إيماننا بالسببية بردّه إلى العادة.

التركيب:

الفلسفية النقدية: التأليف بين ما هو عقلي وما هو تجريبي.

لقد قال: إ-كانط بعد قراءته لكتاب د-هيوم: "لقد أيقظني د- هيوم من سباتي العميق "والسبب في ذلك واضح وهو أن كانط أدرك أن "عقلانيته

---

1 . *John Locke, Essai sur l'entendement humain, 1695, vrin, 1972*

2 . *Francis Bacon, Novum organum*

لا تفسر كل شيء، ولذلك ينبغي تعديلها وتصحيحها بمنح التجربة دورا معتبرا في عملية التفكير وبناء المعرفة. والحل الذي جاء به كانط يتمثل في التأليف بين التجربة والعقل وذلك بالتمييز بين الشكل والمادة في عملية المعرفة، وقال معبرا عن جوهر نظريته: "لا توجد معرفة قبل التجربة الحسية، لكنها ليست المصدر الوحيد لمعارفنا"[3]. ويقصد كانط بالشكل مبادئ العقل ومقولاته القبلية وفكرتي الزمان والمكان اللتان تعتبران عنده إطارين قبليين لكل معرفة حسية: فالعقل في تصوره لا يستطيع أن يتمثل أو يتخيل شيئا ما حدث خارج المكان أو الزمان، وكل ما يمكن أن يفعله هو أن يتخيل بأن شيئا ما حدث أو لم يحدث في المكان والزمان.

الخاتمة:

إن الخلاصة التي يحق لنا الخروج بها بالتأسيس على كل ما ذكرناه هي أن الحديث عن الكيفية التي نعرف بها تقتضي الإقرار بثنائية المصدر: فمن جهة نجد العقل الذي يبني شكل المعرفة، ومن جهة أخرى نجد التجربة الحسية التي تقدم مادة المعرفة. ولا نشك نحن في أن العقل أكبر من "الصفحة البيضاء"، ولا نرى كيف يمكن إنكار أهمية طبيعته الفطرية، لكن التجربة تثقفه كما رأينا وتصقله وتنمي مداركه.

3 : E.Kant, *Critique de la raison pure.*

الموضوع: 29 • قيل : "العاطفة سبيل إلى المعرفة" دافع عن هذه الأطروحة.

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع:

إن ما يمكن ملاحظته أساسا في هذا الموضوع هو أنه لا يتعلق بدرس معيّن، ولكن من جهة أخرى تقتضي معالجته معرفة جزئيات دروس عديدة، وليس من السهل النجاح في تحقيق ذلك. وبما أن المقالة استقصائية فإن الصعوبة الثانية تكمن في البحث عن الحجج القوية المقنعة التي تثبت أهمية بعض العواطف في المعرفة - وليس العلم بالضرورة - ولاسيما الحجج الشخصية.

المقدمة:

إنّ عامة النّاس حينما يسمعون كلمة "المعرفة" يفكرون آليا في نشاط عقلي يتمثل أساسا في الأحكام والتصورات والاستدلالات والربط بين المعاني والأفكار بطريقة منطقية، ولا يفهمون من كلمة العاطفة سوى التأثر والوجداني النفسي باعتباره حياة شعورية داخلية لا ترقى إلى مستوى المعرفة، لأن المجنون نفسه يحس بأشياء شتى، لكن غياب العقل عنده يمنعه من فهم أي شيء يختلج في نفسه. بيد أن الكثير من الفلاسفة ممن أعادوا النظر في الموقف وجدوا أنه مجرد فكرة مسبقة، واستطاعوا بتأملاتهم العميقة أن يتحققوا من أن العاطفة كذلك بدون أدنى شك سبيل حقيقي إلى المعرفة. فكيف يمكننا إثبات أن عواطفنا تكشف لنا عن حقائق ذات أهمية بالغة؟ وما هو الدور الحقيقي للعواطف في مجال المعرفة؟

التوسيع:

عرض الأطروحة: العاطفة أداة معرفة.

يجدر بنا في البداية أن نشير إلى أمر ذي أهمية بالغة وهو أن عددا كبيرا من الفلاسفة من عصور وبلدان مختلفة أدركوا أننا لا نعرف فقط بالعقل أو التجربة الحسية، وإنّما نعرف كذلك بالعاطفة.

إن الغزالي في رحلته المشهورة للبحث عن الحقيقة التي لا يرقى إليها شك، لم يجد ضالته في الحواس لأنها "تخدعنا"، ولا في العقل أيضا إذ قال عنه : " لعل وراء العقل حاكما آخر، إذا تجلى كذّب العقل في حكمه"، بل وجدها في منهج المتصوّفين الذي يعرف بأنه منهج ذوقي حدسي عاطفي لا يعتمد على العقل أساسا.

ولقد قال جلال الدين الرومي : " إن العقل شيطان إذا قُورِن بالعاطفة،" وقال ذو النون المصري: " الحقائق يدركها الصوفي إدراكا ذوقيا، لا أثر فيه للعقل ولا للرّوية".

ولأن العاطفة صادقة، لا يشعر المرء بعاطفة الإيمان وهو ملحد.

جَليٌّ إذن أن بسكال - *B.Pascal* أدرك فشل العقل في إدراك الكثير من الحقائق، ولاسيما في مجال الميتافيزيقا،و هوالأمر الذي دفع أيضا المتصوّفين إلى البحث عن البديل فوجدوه في "القلب".

ومن جهة أخرى نجد ب. بسكال - *B.Pascal* الذي تشبع بعقلانية ديكارت - Descarte العقلانية يقول: "للقلب حجج (أو مبررات) لا يعرفها العقل" [1]، وما جعله يقتنع بذلك هو أن العقل غير قادر على معرفة كل شيء، وليس في وسعه أيضا تقديم الدليل اليقيني على كل قضية نريد إثباتها والقلب عند باسكال هو الروح، أي قوّة حدسية معنوية معرفية، ولكنها لا تعمل بقواعد المنطق والعقلانية، بل تدرك حقيقة المبادئ الأولى دفعة واحدة وذلك بالحدس: إن إحساسي بوجودي أقوى من كل الاستدلالات على ذلك، كما أن عاطفة الإيمان في الدين أقوى من البراهين التي يبيّنها العقل، أي أن ما ندركه بالحدس أكثر يقينا من الذي نصل إليه بجهد العقل والاستدلال.

والوجوديون في العصر الحديث يؤكدون على أولوية العاطفة على المنطق والفكر العقلاني المجرد الذي لا يمكن بتصوراته وأفكاره المجردة استيعاب حياة الفرد الخاصة. فالفرق بين حياة العاطفة

1 . *Blaise Pascal, Pensées.*

والوجدان من جهة والفكر من جهة أخرى شاسع.
قال: أ. كامبس - *A.Camus* في هذا الموضوع: "إن ما أفهمه يكمن فيما ألمسه وما أصطدم به". والقلق الوجودي عند كيرك غارد - *Kierkegaard* هو الشعور الأساسي الذي يكشف لنا بعمق وبصدق معرفة ذواتنا من حيث إننا كائنات محدودة وضعيفة بالمعنى الميتافيزيقي هذه الحقيقة التي عبّر عنها باسكال بقوله: "إن الصّمت الأبدي لهذه الفضاءات الرحبة يرعبني".

ويثبت علم النفس أن الانفعال هو الذي يخرج الطفل الصغير من مرحلة اللاتمايز التي يولد بها بحيث إنه عن طريق تجربة اللذة والألم يكتشف جسمه وتميزه عن الأشياء المحيطة به. كما أنه يكتشف عن طريق عاطفة الخجل ذاته النفسية وتميزها عن جسمه وعن كل الأشياء الأخرى، إن كل ما نشعر به يخبرنا عن حقيقة أنفسنا ووجودنا أكثر من أي أسلوب معرفي آخر، فالفرح مثلا يدل على أن وضعنا بخير، بينما الحزن يدل على سوء وضعنا الوجودي... إلخ

> العقد الفريد:
> «في العقل عقلان: عقل الطبيعة وعقل التجربة، وكلاهما تحتاج إليه ويؤدي إلى منفعة»
>
> باسكال - *Pascal*:
> «للقلب مبررات لا يعرفها العقل»

ولا نتصور أن واحدا منا يستطيع معرفة نفسه دون معاناة حيّة عاطفية، فالكمبيوتر أو الرجل الآلي لا يستطيع أن يدرك حقيقته لفقدان التجربة الحيّة العاطفية الأساسية.

وما يجعلنا نقتنع أكثر بصحة هذه الأطروحة هو أن الكثير من العلماء في مجال دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية اعترفوا بأن المناهج العلمية الموضوعية التي حققت نتائج كبيرة في مجال علوم المادة، غير قادرة بمنطقها التفسيري على تحقيق نتائج مرضية في مجال العلوم الإنسانية. ولقد قال غ. باشلار- *G.bacheland* فيلسوف العلم الحديث، رغم نزعته العقلانية: " لا يمكن دراسة سلوك الطفل دون شيء من اللطف". إن منهج الفهم القائم أساسا على التعاطف مع الأحداث وبالمشاركة الوجدانية هو السبيل الأمثل إلى فهم تصرفات البشر بعمق والكشف عن دلالتها الإنسانية. كيف يمكن مثلا لمؤرخ ملحد أن يتحدث بصدق عن الفتوحات الإسلامية الأولى؟
لا شك أن المؤرخ الوحيد القادر على حسن تأويل هذه الأحداث هو المؤرخ المسلم الذي يشعر حقيقة بما شعر به الفاتحون الأوائل.
ولعل المؤرخ الألماني دالتاي - *Delthay* على صواب حينما رفض منهج التفسير وعوضه بمنهج الفهم في مجال الدراسات الأخلاقية.

والفلاسفة الظواهريون كذلك مقتنعون بأن اللّغة ليست الأداة المثلى لمعرفة الغير حتى في الظروف المثالية القائمة على الإرادة الصادقة في التواصل، إذ يقول لـ. لافيل - *L.Lavelle*: "إن معرفة غيري تبدأ أولا بالعاطفة التي أحس بها تجاهه"، وعواطفنا المتعددة تكشف عن أوجه الواقع المستقبلة: فالأفق ضيق حينما يخيب أملنا، والواقع بارد وجاف ورهيب في الحزن، ويكون بهيجا حينما نفرح، وهو مرعب عندما نخاف... إلخ.

لكن بعض المفكرين العقلانيين بشكل خاص يرفضون كل معرفة تتأسس على الإحساس أو العاطفة وفي مقدمتهم ديكارت الذي لا يؤمن سوى بأهمية العقل في مجال المعرفة، وحجتهم في ذلك على العموم، أن هذه المعرفة غامضة وتثير الكثير من الجدل، كما أنها متغيّرة، والعواطف على العموم أحوال شعورية ذاتية تحدث أحيانا نتيجة لتأثّر الجسم بعوامل مادية كتناول بعض الأدوية والمشروبات الكحولية...إلخ، فهي بالتالي غير جديرة بالثقة. ورغم قوّة هذه الحجة فإننا مع ذلك نقول بأنه من الضروري أن نميّز بين العواطف التي تزول بزوال تأثر الجسم بمواد معينة وتلك التي نشعر بها في الظروف العادية، وبصفة دائمة. والمهم هو أن نحسن تأويل عواطفنا.

الخاتمة:

نرى أنه من الضروري في الأخير القول بأن العاطفة تكشف لنا عن حقائق لا يمكن إدراكها بالمنطق العقلي الموضوعي الخالص، ولاسيما حينما يتعلق الأمر بالوضع البشري، ولا شك أن العاطفة هي التي دفعت الإنسان إلى التفلسف، ونعني بذلك أن الدهشة باعتبارها انفعالا نفسانيا ينشأ في ذهن الفيلسوف حينما يعي بجهله، أي حينما يدرك أن أسئلته كثيرة، وأما أجوبته فهي قليلة جدا أو تكاد تنعدم.

الموضوع: 30 ♦ هل الشعور عبء ثقيل على الإنسان؟

ع.ت ، رياضيات ، لغات أجنبية

فهم الموضوع:

هـذا الموضـوع ليـس كلاسـيكيا، وفهمـه ليـس بالأمـر اليسـير لأن درس الشـعور لا يتعـرض بشـكل دقيـق ومباشر لهذا السـؤال. لكـن الطالـب الـذي يعـي جيـدا مـاذا يعنـي حكمنـا عـلى الشـعور بأنـه عـبء ثقيـل يمكـن أن ينجـح في معالجتـه. ولفهـم هـذا الموضـوع يكفـي أن نعـرف أن الشـعور هـو الـذي يجعـل آلام ومتاعـب الإنسـان وعذابـه ومآسـيه ومصائبـه وأفـكاره السـوداء موجـودة وحـاضرة وحيّـة بالفعـل في وجدانـه، ولا مفـرّ لـه منهـا. وبطبيعـة الحـال لا وجـود لـشيء اسـمه السـعادة أو الفـرح أو اللّـذة والمتعـة في غيـاب الشـعور مـن جهـة أخـرى.

المقدمة:

قال أبو العلاء المعري:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله
وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فلا شك أن الشاعر أدرك بوعيه العميق أن التشاؤم والشقاء وكل ألوان الألم أحوال شعورية نجدها عند "ذي العقل" أكثر مما نجدها عند الجاهل الأحمق.

ولكننا من جهة أخرى نجد أن لا شيء يسعدنا إذا لم يظهر لشعورنا أمرا إيجابيا، وإذا لم يثر في أنفسنا إحساسا بالارتياح والمتعة أو اللّذة. ألم يقل فيلسوف الشّعراء إيليا أبو ماضي متفائلا:

كن هزارا في عشه يتغنى
ومع الكبل لا يبالي الكبولا

انطلاقا من هاتين الصورتين المتعارضتين، نجد أنفسنا مدفوعين إلى طرح الأسئلة الآتية: ما قيمة الشعور في حياتنا؟ ألا تكمن فيه وحده عظمة الإنسان ونبله وسعادته كذلك؟ وهل يحق لنا اعتباره عبئا ثقيلا يكره الإنسان على حمله؟

التحليل:

- القضية الأولى: الشعور عبء ثقيل.

تحدث ب. باسكال - *B.Pascal* عن الإنسان قائلا: "يريد أن يكون كبيرا، لكنه يرى نفسه صغيرا، ويريد السعادة، ولكنه يدرك شقاءه، ويطلب المثالية ولكنه يدرك نقصه "[1]. وليس من شك أن هذا التشاؤم-أو هذه الحقيقة- الذي أحس به باسكال إنما يعزى إلى شعور الإنسان المأساوي بضعفه وبهشاشة وانقصافية وجوده لأن تمنياته وطموحاته وآماله أكبر بكثير من قدرته الحقيقية على تجسيدها في أرض الواقع.

والكثير من الفلاسفة الوجوديين أكدوا على ما يكابده الفرد في معيشه اليومي، وبيّنوا أن أساس شعوره بوضعيته الوجودية هو القلق. والحرية ذاتها عند ج.ب سارتر - *J.P.Sartre* عبء ثقيل لارتباطها بالمسؤولية والخوف من المجهول ومن سوء الاختيار أو الإخفاق.

والظروف التي يعيش فيها الفرد تفرض عليه أن يختار إذ ليس في وسعه فعل كل الممكنات، وعليه أن يتحمل عواقب اختياره، وهو يدرك جيدا أن عقله ليس معصوما من الخطأ، ومستقبله مقلق لاستحالة التنبؤ بكل ما يخفيه له، كما يدرك أيضا أن الموت هو آخر الممكنات، ولا يعلم شيئا عن مصيره بعدها.

ومن جهة أخرى نجد أن ما يجعل شعورنا عبئا ثقيلا هو قبل كل شيء كونه شيئا لا نتحكم فيه لوجود قوى أجنبية عن مشيئتنا تسيّره، ولا مفرّ لنا منه، ولا يسعنا أن نختار الكيفية التي يجب أن نشعر بها بحيث لا نستطيع أن لا نشعر بالألم حين نمرض، وبالتعب حين نعمل، وبالحزن حينما نفقد عزيزا علينا إلخ... وليس في مقدورنا كذلك أن ننسى ما يؤلمنا وما يدخل إلى وجداننا ولا يطرق الباب وينتظر إذننا وإنّما يقتحم الباب ويدخل عنوة وبالقوّة، ويفرض علينا استضافته لمدّة يختارها هو ولا نختارها نحن. وليس من الخطأ القول كذلك: إنه يضلّلنا عندما يولّد في أنفسنا أوهاما تؤطر حياتنا

1 . *Blaise Pascale, Pensées*

بحيث إن الشعور بالحرية مثلا وهم في نظر ب. سبينوزا - *B.Spinoza* سوى وهم. ولا شك أن عذاب الإنسان حينما يصل إلى حد لا يطاق يجعله يتمنى فقدان كل إحساس أو شعور. ولعل الانتحار أبرز دليل على صحة هذه الأطروحة لأن المنتحر في الحقيقة شخص يريد التخلص من الشعور بالعذاب وهموم الدنيا ومآسيها.

نقد:

لا شك أنه بقدر ما يزداد الإنسان وعيا يزداد إحساسه بالمشاكل، ولكن الوعي من جهة أخرى يعتبر نقطة الانطلاق الضرورية لإحداث أي تغيير إيجابي في حياة الإنسان.

نقيض القضية:

الشعور جوهر الإنسان وأساس نبله وعظمته. قال أحد الفلاسفة: إن الإنسان أصبح إنسانا في اللحظة الأولى التي أدرك فيها أنه حيوان، والسبب واضح وهو أن الحيوان يجهل بأنه حيوان. ويكفي لحظة واحدة أن نتصور كيف يكون الإنسان في غياب وعيه حتى ندرك جيدا أهميته. يجيب ديكارت في كتابه "تأملات ميتافيزيقية" عن السؤال "من هو أنا؟ بقوله: "أنا شيء يفكر...". والوعي هو تفكير الإنسان في نفسه والعالم وإدراك تميّزه باعتباره كائنا شاعرا حرا ومسؤولا متمتعا بالكرامة الإنسانية، أي كائن ذي قيمة، وليس مجرد شيء من الأشياء. فالوعي إذن هو هذه المسافة أو الفاصل بيني وبين نفسي من جهة، وبيني وبين الآخرين والعالم الخارجي من جهة أخرى.

وتأكيدا على أهمية الشعور، قال هـ. برغسون - *H.Bergson*: "الشعور انتقاء "[1]، وهذه القدرة على الاختيار بين عدّة ممكنات إنّما تعني الحرية التي هي حجر أساس المسؤولية والأخلاق، ولذلك نجد كانط يضع الحرية مسلمة قبلية لكل واجب أخلاقي. وارتباط الشعور بالعمل حقيقة لا تنكر إذ يجند كل القدرات والملكات والاستعدادات الذهنية كالذكاء والذكريات والتفكير والخيال للتغلب على الصعوبات والمشاكل

> هـ. برغسون - H. Bergson
> « إنما الشعور تذكر »
> « الشعور انتقاء »
>
> نيتشه - Nietzsche:
> « إن الجزء الأكبر من نشاطنا الفكري يتم بطريقة لا شعورية »

التي يواجهها الإنسان حينما يعمل. وبقدر ما يكون وعي الإنسان أوسع وأعمق بقدر ما تكون قدرته على حل مشاكله أو تجاوزها أكبر. فالشخص "غير الواعي" هو ذلك الإنسان الذي يسيء التفكير لعجز شعوره أو فكره عن الإحاطة علما بجميع الحيل والحلول الممكنة المعقولة التي تمكنه من التغلب على مشاكله، كما أنه يسيء الاختيار لعجزه عن إدراك كل عواقب الفعل الذي يختاره.

وفي المجال السياسي والاجتماعي، لا يوجد مجال للشك في دور الوعي في تغيير الواقع، وقيام المضطهدين بالثورة لإقامة نظام سياسي واجتماعي يستجيب لتطلعاتهم وآمالهم. ولعل التضليل الإيديولوجي الذي تمارسه بعض الأنظمة الاستبدادية على شعوبها أكبر دليل على أهمية وخطورة الوعي السياسي.

نقد: إن الوعي يعني بدون شك اليقظة والبصيرة والمعرفة ومع ذلك فهو يوقعنا كذلك في أخطاء وأوهام.

التركيب: من البيّن كما رأينا أن الشعور قد يكون عبئا ثقيلا لأنه وحده يشعرنا بألم الواقع والعذاب ومرارة الوجود والوهم حينما نمر بظروف قاهرة. ولكن الشعور وحده كذلك يمكننا من تجاوز بؤسنا وتحسين أحوال وجودنا.

الخاتمة:

يمكننا أن نستخلص من كل ما ذكرناه أن الشعور "القويّ" والواسع الذي يجعل الإنسان أكثر يقظة وانتباها ليس عبئا ثقيلا لأنه هو الذي يمنحنا المكانة التي نستحقها في عالم المخلوقات، وأنّه قوّة تغيير وتحرّر لأنه في جوهره يحمل ميلا ورغبة قويّة تدفعنا إلى الاجتهاد والنضال من أجل الظفر بشيء من السعادة. إنّه قوّة الحياة بالمعنى الإيجابي. لكن الشعور "الضعيف" عبء ثقيل لأنه لا يملك القدرة على مواجهة عواصف الحياة. وأخيرا نقول: إنه الداء والدواء في نفس الوقت.

1 . *Henri Bergson, " L'énergie spirituelle " P.U.F. 1919, P. 55*

الموضوع: 31 ♦ قيل: "إن شعوري بذاتي يشترط وجود الغير". دافع عن هذه الأطروحة.

ع.ت ، رياضيات ، لغات أجنبية

فهم الموضوع:

يطرح هذا الموضوع المشكلة الأساسية الواردة في درس الأنا والغير، ولذلك يمكن عده موضوعا كلاسيكيا. ولكنّه مع ذلك يطرح بعض الصعوبات لأن الطلبة يسيئون فهم وتأويل بعض مواقف وأقوال الفلاسفة حول هذا الموضوع، ويترتب عن ذلك مشكلة التعبيربوضوح عن أفكارهم. ولذلك نرى أنه من الضروري ألا يوظف الطالب في مثل هذه الحال سوى المعارف التي يتحكم فيها جيدا.

المقدمة:

يروي لنا ابن طفيل في كتابه "حي بن يقظان" أن الإنسان يستطيع أن يفكر ويعرف ذاته ويدرك حقيقة وجوده كذات بشرية شاعرة واعية حتى ولو كان بعيدا ومعزولا تماما عن المجتمع البشري. لكن واقع الأطفال الذين نشأوا في عزلة تامة عن المجتمع البشري يثبت أنهم يوجدون في وضعية نفسية وجودية منحطة، إذ تدل تصرفاتهم على أنهم لا يملكون فكرا ولا وعيا حقيقيا أو شعورا واضحا بأنفسهم. وانطلاقا من هاتين الوضعيتين المتعارضتين، كيف نثبت أن الإنسان إنسان لأنه يعيش في مجتمع بشري؟ كيف نستطيع أن نبرهن على أن شعور الفرد بنفسه إنّما يكون بفضل الغير وبواسطته؟

التحليل:

يرى ط -هوبز - *T.Hobbes* أن وجود الغير ضروري لشعور الذات بنفسها لأنها بحاجة إلى من يعترف بها حتى ترضي رغبتها العميقة في الظهور والتفوق. وعند هيجل، الإنسانية ليست فطرية بل هي شيء نكتسبه بالنضال والكفاح والصراع لأن اعتراف الآخر بي كذات واعية لا يتم بطريقة سلمية وإنما أنتزع منه ذلك بالقوة. وفي جدلية العبد والسيد، يبين لنا هيجل - *Hegel* أنه لا يكفي أن أعترف بالغير باعتباره إنسانا حرا واعيا حتى يعاملني بالمثل. فإذا افترضنا أني قررت ألا أسيطر عليه فإنه هو الذي سيسيطر علي. بيني وبينه عداوة حتى الموت، والخيار الوحيد هو الحرية أو الموت. وفي هذا الصراع، العبد هو من يستسلم بتفضيله الحياة على المخاطرة بحياته، ومقابل ذلك يرضى ألا يعترف به كإنسان حر. لكن الأمور لا تبقى مستقرة على هذه الحال بحيث إن السيد يصبح لا إنسانيا لأنه يحرم العبد من هذه الصفة، ولأنه يصبح عبدا لرغبته التي تملي عليه جعل الغير مجرد وسيلة لإشباعها.

ويؤكد ج. ب. سارتر - *J.P.Sartre* من جهته على أهمية وجود الغير في تكوين الوعي بالذات إذ قال: "إن الغير هو الوسيط الضروري بيني وبين نفسي"[1]. ذاتي تكتشف نفسها في الوقت الذي تكتشف الآخرين. فالشعور بالعالم وبالآخرين سابق عن الشعور بالذات. ويستعمل سارتر مثال الخجل لتوضيح رأيه: فحينما أشعر بالخجل أعترف بصحة حكم الغير علي، وأنظر بنظرته إلى نفسي، و أحكامه علي تكشف لي ما أجهله عن نفسي.

لكن ديكارت يعتبر الأنا جوهرًا مستقلاً يكفي نفسه بنفسه إذ يجيب في كتابه "تأملات ميتافيزيقية" عن السؤال: "من أنا؟" بقوله: "إني شيء يفكر، اي: شيء يشك، يتصور، ينفي ويثبت،...و يحس". فالأنا الديكارتية تكتشف نفسها بنفسها وتبني معرفتها بنفسها دون الحاجة إلى الآخرين. وعلى هذا

1 . *Jean Paul Sartre, L'être et le Néant, Gallimard*

الأساس يعتبر الشعور قلعة داخلية يعيش فيها الفرد معزولا. ورغم أن ديكارت لا ينكر وجود الغير إلا أنه يعتبر وجوده أكثر يقينا بينما وجود الغير لا يقع في مجال البداهة إذ لا يدرك بالحدس وإنما بالاستدلال التمثيلي.
لكن الفلاسفة الذين تناولوا بالدراسة نظرية ديكارت وجدوا أنه بالغ في الأهمية التي منحها للشعور إذ بيّن الكثير منهم أن النفس ليست شفافة كل الشفافية أمام الشعور الذي يتأملها. فالشعور عند نيتشه مجرد مقولة أو وهم لغوي، ووظيفته الأساسية هي الإخفاء والتمويه وليس الكشف بصدق عما يوجد ويحدث حقيقة في الذات. كما أن فرويد أسقط الشعور من عرشه عندما بيّن أنه لا يعرف "ما يحدث في بيته" لأن اللاشعور هو الذي يتحكم في أفعالنا وأحوالنا النفسية.

في غياب الغير،لا أستطيع أن أوجد حقيقة كذات واعية مدركة لوعيها، أي هو الذي ينشئني ويمنح لي حقيقتي. إنه الكائن الواعي الذي يقلقني ويدفعني إلى الحذر والاحتراز وإلى تركيز شعوري على ما أفعله خاصة حينما

هـ. لوفيفر - H. Lefevre:
« الغير هو الخطر حينما أكون في الطمأنان »

م. هنري - M. Henry:
« الذات هي كل ما لا يمكن أن ينفصل عنها »

الان - Alain:
« عن طريق النظرية الهندسية أكتشف أن غيري يفكر مثلي »

أكون أمامه، ويرغمني على التفكير في وجودي وفي علاقتي به والتفكير في أحسن كيفية تمكنني من مواجهته بنجاح. وأعرف دائما أني موضوع أحكامه، وليس بإمكاني أن أرغمه على الحكم علي بما أشاؤه أنا. يقول م. تورنيي *M.Tournier*:"الغير هو السدّ المنيع ضد خداع الحواس، والوهم، والهلوسة، وحلم اليقظة، والجنون..."[1] وليس من شك في أن اللّغة تثقف شعور الفرد وتمكنه من توسيع مجال مداركه.

الخاتمة:

إن الاستنتاج الذي يمليه علينا كل ما ذكرناه هو أن المجتمع وحده يستطيع أن يمنح لكل واحد من أفراده إنسانيته ووعيه الكامل، وعلى هذا الأساس، ينبغي علينا التأكيد على مشروعية الدفاع عن الأطروحة الواردة في نص الموضوع المطروح للمعالجة، وهي القضية التي تبناها أرسطو- *Aristote* إذ قال:"من لا يستطيع أن يعيش في مجتمع أو لا يحتاج إليه لأنه يكفي نفسه بنفسه وحش أو إله" [2].

1 . Michel Tournier, Vendredi ou les limbres du Pacifique.
2 . Aristote, www.dicocitations

الموضوع: 32 ع.ت ،رياضيات ،لغات أجنبية

نص: كيف يمكن أن لا أحس(...) بأن بهذه الحميمية التي تحميني وتحددني هي عائق نهائي أمام كل تواصل مع غيري؟ منذ لحظة، وأنا تائه أمام جمهور من الناس، لم أكن موجودا حقيقة. والآن أكتشف فرحة الشعور بالحياة، إلا أنني وحيد في الشعور بذلك.

إن روحي ملكي لكنّي سجين فيها... والآخرون غير قادرين على اقتحام شعوري، كما لا يسعني فتح أبوابه لهم ولو تمنيت ذلك بقوّة وصدق. إن كلماتي وحركاتي رموز تستطيع فقط أن توحي للغير بتجربة أشعر بها ولكنهم لا يستطيعون الشعور بها.

إن نجاحي الظاهر يخفي هزيمة شاملة: "الذاتية" وحدها هي الوجود الحقيقي لكنها في جوهرها غير قابلة لتكون موضوع تواصل. فأنا أعيش وحيدا محاطا بجدران، وأشعر بالعزلة أكثر مما أشعر بالوحدة، وعالمي السري حصن منيع. وأكتشف في ذات الوقت أن عوالم الآخرين ممنوعة علي بقدر انغلاق عالمي أمامهم. وتجربة ألم الغير هي التي تكشف لي انفصالنا الجذري. حينما يتألم صديقي، يمكنني حقيقة أن أساعده بحركات فعالة، ويمكنني طمأنته بكلامي ومواساته... ولكن ألمه يبقى خارج شعوري، وتجربته تظل حبيسة ذاته. إنّي أتعذب بقدر ما يتعذب، وقد يكون عذابي أكبر، لكنني أتعذب بكيفية مختلفة؛ فلا يمكنني أن أتطابق معه"[1].

غ- بيرجي (G Berger)

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

إن القراءة الأولى لهذا النص تكفي لمعرفة أنه يتحدث عن الأنا والغير، كما أن التركيز على بعض عبارات النص تبين موقف المؤلف من الإشكال المطروح، كقوله:"الذاتية وحدها هي الوجود الحقيقي لكنها في جوهرها غير قابلة لتكون موضوع تواصل..." ولا نعتقد أن الطالب يجد صعوبة في معرفة هذا الأمر. ولا شك أن من أدرك الموقف لا يجد أية صعوبة لمعرفة الإشكال الفلسفي الذي تناوله النص بالدراسة إذ من السهل معرفة السؤال المطروح بناءا على معرفة الجواب عنه.

المقدمة:

يعالج النص موضوع الغير الذي عرّفه ج ب سارتر – *J.P.Sartre* بأنه: "الأنا الذي ليس أنا"، ويقصد به عادة الناس الآخرين [2] الذين لا يمكن اعتبارهم أشياء لكونهم كائنات عاقلة وواعية. ولا شك أن ما يدفعنا إلى التساؤل في هذا الموضوع هو أن وجود الغير إشكالي لأنه من جهة يشبهنا، ولا نشك في كونه يحس ويفكر ويعي ويدرك إلخ... ولكننا من جهة أخرى لا نستطيع مباشرة الإحساس أو الشعور بكل ما

1 . *Gaston Berger, du prochain au semblable, Esquisse d'une phénomologie*

2 . *Jean Paul Sartre, l'être et le néant*

يوجد ويختلج في وجدانه، أي لا يمكننا بكل تأكيد أن نشعر بنفسه مثلما يشعر بها هو مباشرة. فهل هذا يعني أن معرفته مستحيلة تماما؟ ألا توجد وسائل تمكننا حقيقة من الكشف عن فهم وإدراك مشاعره وأفكاره دون أن نشعر بها مباشرة؟

التوسيع:

يرى غ. بيرجي أن الذات لا تستطيع أن تعرف سوى نفسها، وأن أبواب وجدان الغير موصدة دائما أمامها. ويظهر ذلك بوضوح في كثير من عبارات وجمل النص، ونفهم ذلك أولا في قوله: "كيف لا أحس...الغير؟". نلاحظ في هذه الجملة أن صاحب النص يتحدث عن حميميته أي كل المشاعر والأفكار والأحاسيس التي لا يشعر بها سوى هو، ويقول عنها: إنها "تحميه وتحدده"، ويعني هنا أن غيره لا يستطيع أن يعرف ما يكتمه أو يضمره في قرارة نفسه التي تحمي أسراره وحياته الشخصية، ولكنها في نفس الوقت تحدّده لأن كل حياته الحقيقية تتمثل في معيشه النفسي المتمثل فيما أحس وشعر به فعلا. فلا تحضر الأشياء في أنفسنا إلا إذا شعرنا وأحسسنا بها بالفعل، ولولا شعورنا لما عرفنا أي شيء عن أنفسنا وعن العالم الخارجي. وكل شعور هو دائما شعور شخص معين، ولا يمكن لأي شعور أن يطابق شعورا آخر.

البرهنة:

اعتمد صاحب النص في تبرير موقفه على تحليل تجاربه النفسية التي يمكن لأي واحد منا أن يقوم بها حتى يبيّن أن المعيش النفسي لأي فرد في كل لحظة يختلف بالضرورة عن المعيش النفسي لغيره ولا يمكن أن يتطابق معه. في قوله: "و الآن...صدق..."، يذكر صاحب النص شعوره بالفرحة مؤكدا على أنه وحده يشعر بها رغم أنه يعيش في وسط الآخرين، ويعتبر روحه ملكيته الشخصية التي لا يمكن للغير أن ينتزعها منه ولكنه "سجين داخلها" لسبب واضح وهو أنه على يقين أنه لا يستطيع أن يعيش خارج شعوره، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يتحرر منه إلا بالموت، أي أن حدود شعوره هي حدود عالمه وحياته. لا يمكن لأي شخص أن يحيا حياة غيره.

وفي الفقرة الثانية يثبت صاحب النص أنه مهما تكن الرغبة في التواصل بين الأنا والغير صادقة وقويّة فإنها لن تتحقق بالصورة التي يتمناها الطرفان لأن هذا التواصل يتم عن طريق الحركات الجسمية أو الكلمات التي تستطيع في أحسن الحالات أن توحي للغير مثلا بالتجربة الشعورية التي أمر بها. وإذا قارنّا بين ما أشعر به وما يفهمه الغير سنجد أنه ليس من المعقول أن نتحدث هنا عن التطابق لأن إحساسي أو شعوري الحي يتحول عن طريق الكلمات إلى مجرد فكرة أو صورة خيالية، فشتان مثلا بين شعوري بالحزن أو الغضب وبين معرفة الغير أنّي غضبان أو حزين. ومن المعروف أن اللّغة عاجزة تماما عن التعبير عن الإحساسات المرهفة. وما يؤكد أكثر على أن التواصل اللّغوي لا يمكن أن يشبع هذه الرغبة في التواصل هو أننا مثلا لا نستطيع أن نخبر المكفوف بحقيقة الألوان لأن السبيل الوحيد إلى معرفتها هو رؤيتها، وهذا يعني أيضا أننا لا نستطيع الجزم بأن غيرنا يرى زرقة السماء مثلما نراها تماما.

ارسطو - Aristote:
« الصديق هو أنا آخر »

ج. ب. سارتر - J.P. Sartre:
« لكي أعرف شيئا عن نفسي، يجب أن يتم ذلك عن طريق الغير »

ج. ب. سارتر - J.P. Sartre:
« الغير هو الأنا الذي ليس أنا »

وفي الفقرة الأخيرة، يبين أن "الذاتية" وحدها هي الوجود الحقيقي، كما أنها "غير قابلة للتواصل"، وأنّ الأنا سجينتها لأن خارج ما تشعر به لا يوجد شيء. وبقدر ما يكون عالمي منغلقا على نفسه بقدر ما تكون أبواب عوالم الآخرين موصدة تماما عن شعوري. ويستعين صاحب النص بتجربة ألم الغير ليثبت عزلة كل شعور عن غيره. وبالفعل نستطيع أن نقدم يد المساعدة لغيرنا عندما يتألم بكلامنا وموقفنا المتعاطف معه، وقد نتألم بدورنا نحن كثيرا ومع ذلك يبقى ألمنا مختلفا عن ألمه، فلا هو يمكن أن يحس مباشرة بما نحس به نحن ولا نحن نستطيع كذلك أن نحس بألمه، أي أن كل ألم شخصي ولا يمكن أن يكون هو هو عند الجميع.

النقد والمناقشة:

إن الحقيقة التي استطاع صاحب النص أن يثبتها هي أننا لا يمكننا أن نعرف شعور الغير مثلما يعرفه هو والعكس صحيح بطبيعة الحال، وأن كل شخص يكون مسجونا في عالمه الداخلي. لكن هذه الحقيقة لا تنفي مع ذلك إمكانية معرفة الكثير من جوانب شخصيته وذاته وذلك عن طريق سلوكه وتصرفاته ومواقفه، كما أن الحوار النزيه الصادق يساهم في تحقيق الكثير من "التفاهم" بين الأطراف المتحاورة. وليس من شك أن من يحسن تأويل حركات وكلمات الغير يستطيع أن يدرك حتى الأشياء التي يريد هذا الأخير (أي الغير) إخفاءها. والجدير بالذكر هنا أيضا أننا نستطيع أن نعرف عن الغير ما لا يعرفه عن نفسه كأن نكتشف مثلا من خلال تصرفاته وأعماله أنه موهوب في مجال من مجالات الحياة بينما هو يجهل ذلك.

الخاتمة:

نعتقد أن هذا النص استطاع أن يبرز حقيقة هامة وهي أن معرفة الغير لا يمكن أن تكون يقينية، وعلى هذا الأساس لا يمكننا أن ننصفه بالضرورة حينما نحكم عليه. وفي الحقيقة، مشكلة الغير ليست مشكلة معرفته بالدرجة الأولى بل هي مشكلة التعامل معه. وفي هذا المجال يؤكد الفيلسوف الألماني إ كانط أنه من الضروري اعتباره شخصا واعيا حرّا يتمتع بالحقوق الطبيعية وبالكرامة الإنسانية.

الموضوع 33

ع.إنسانية رياضيات ، لغات أجنبية

النص: "عندما يعاني الغير، كيف لي أن أحس بالمعاناة إذا كنت لا أعرف أنه يعاني، وإذا كنت أجهل ما هو مشترك بيني وبينه؟" "من لم يسبق له التفكير، لا يستطيع أن يكون متسامحا ولا عادلا ولا مشفقا، ولا يستطيع كذلك أن يكون لا شريرا ولا حقودا. إذن، من لا يشغل خياله، لا يحس إلا بنفسه ويعتقد أنه الوحيد في عالم البشر.

إن التفكير يولد الأفكار القابلة للمقارنة، وبما أنها تتميز بخاصية التعدد، فإن هذه المقارنة تظل ممكنة. أما من يرى شيئا واحدا فقط، فإنه لن يتمكن قط من المقارنة، ومن لم ير إلا أرقاما محدودة منذ طفولته وبقي دائما على هذا الأمر، فإنه لن يتمكن قط من المقارنة بينها، لأنه لما اعتاد على رؤية هذه الأرقام، فإنه يفقد الانتباه الضروري لفحصها. لكن كلما وقع بصرنا على موضوع جديد، إلا وسعينا إلى معرفته وبحثنا عن علاقاته مع ما تعرفنا عليه من قبل، هذه هي الطريقة التي يجب النظر بها إلى الأشياء، على أنه ينبغي فحص الغريبة منها أكثر من تلك التي تبدو لنا مألوفة.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه الوقائع، سندرك سبب همجية البشر في حياتهم الأولى، لقد كانوا لا يرون إلا الأشياء الموجودة في محيطهم وخاصة تلك التي لم تكن لهم القدرة على معرفتها، بل لم تكن لهم القدرة حتى على معرفة ذواتهم. كانت لديهم فكرة عن الأب والابن والأخ، ولكن بالتأكيد لم تكن لديهم فكرة عن الإنسان. كانت منازلهم تأوي كل ما هو شبيه بهم، وخارج ذواتهم وأفراد عائلتهم كان العالم يبدو لهم عديم الأهمية، وكل الأشياء تتشابه سواء تعلق بغريب أو دابة أو وحش.

من هنا تأتي النزاعات المفتعلة التي نراها بين زعماء الأمم، فبقدر ما هي تلقائية فهي لا إنسانية، وبقدر ما تنطوي على سلوكات وحشية، فهي تعبر عن إحساس مرهف وحب اتجاه الأقارب. كل مشاعرهم القوية موجهة إلى أقاربهم، وهذا الأمر ينطبق على كل من يدخل في دائرة معارفهم، أما ما تبقى من العالم، أعداء لأنهم يجهلونهم ويوجدون خارج مجال إدراكهم. إنهم يكرهون كل من لا يتمكنون من معرفته." [1]

ج.ج. روسو *J.J.Rousseau*

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

نعتقد أن هذا النص يفتح شهية التفلسف لمن يحسن قراءته والتأمل العميق في معاني ألفاظه وجمله، وكأنه يوقظ فينا كل الأفكار النائمة. فالنص بلا شك يتحدث عن الغير أو الأنا الآخر الغريب والأجنبي الذي يختلف عنا ثقافيا اختلافا شاسعا. ولا شك أن الطالب يعرف جيدا شعور الإنسان تجاه الغريب. لكن تفسير هذا السلوك هو الذي يطرح إشكالا فلسفيا في النص. وفيه يستطيع الطالب أن يكتشف الكيفية التي يستطيع بها الفيلسوف أن يغير وجهات أنظار الناس إلى مواضيع يعتقدون أنهم يعرفونها جيدا. وما يلفت الانتباه في هذا النص أيضا هو الكيفية التي يبرهن بها روسو على أن الحكم على الغريب بالتوحش ليس مؤسسا على الإطلاق.

1 . *Jean Jacques Rousseau, Essai sur l'origine des langues. Hatier P. 64*

المقدمة:

يندرج هذا النص في إطار "فلسفة الأنوار" التي تعتبر تمردا وثورة حقيقية على سلطة الكنيسة في تقرير الحقائق وفي وضع وتأسيس القيم، ويعالج بالتحديد موضع الغير كغريب، وككائن إنساني فحسب، وليس الغير كصديق أو أخ أو جار... ولا شك أن روسو كان يعرف أن أرسطو - *Aristote* كان يعتبر الأجانب برابرة ولذلك كان يعتبر استعبادهم مشروعا، كما أن المفكرين الاستعماريين قد تبنوا هذا الموقف إذ ينظرون إلى الشعوب التي استعمروها متوحشة وهمجية، ويظهر ذلك مثلا في الصورة التي تنقلها أفلام "الويسترن" عن الهنود الحمر. يبدو أن هذه الظاهرة الموجودة في أنحاء شتى من العالم استرعت اهتمام صاحب النص ودفعته إلى طرح الإشكال الآتي: لماذا نحكم على الغير الذي لا يشبهنا أو الغريب بأنه همجي ومتوحش؟ وما الذي يدفعنا تلقائيا إلى الاعتقاد بأن إنسانيته ناقصة أو أدنى من إنسانيتنا؟ ولماذا تنشأ في أنفسنا ضده مشاعر الإقصاء والكراهية والعداوة؟

التوسيع:

يتبنى ج. ج. روسو موقفا فلسفيا متميزا وساميا إذ يرى أن الجهل وعدم التفكير بالمعنى الحقيقي هو الذي يجعلنا نسيء فهم الغير و"نتهمه" تعسفا بأنه همجي ومتوحش؛ وبيّن أن هذا الموقف بدائي وطبيعي أي أنه ليس نتيجة تفكير ودراسة سابقة، ونفهم ذلك جيدا في قوله:"من هنا تأتي...أعداء". فالإنسان بطبيعته أو بغريزته يحب أهله وأقاربه لأنهم ببساطة يشبهونه ويشعرونه نتيجة لذلك بالأمن والطمأنينة ويكوّنون الجماعة التي ينتمي إليها أو ما يمكن تسميته اصطلاحا "النحن". وبقدر ما يحب الإنسان ذويه عفويا وتلقائيا بقدر ما يستقبح الغريب ويرفضه ويعاديه، ولا يجد في نفسه ما يبرر التعاطف أو التسامح أو التآخي معه.

ويمكننا أن نقول بأن روسو لا يؤمن إطلاقا بالهمجية، أي أنه من الخطأ في نظره دائما الحكم على الغير بهذه الصفة مهما اختلف عنا، ومهما استغربنا أسلوب حياته، ومن يحكم على الأجانب الغرباء بأنهم متوحشون وهمجيون إنما يثبت بذلك أن فكره لا يزال بدائيا، ومتخلفا، وأنه لا يزال جاهلا. ولقد عبر ك- ل - ستروس - *C.L-Strauss* عن هذه الفكرة تقريبا بقوله:" الهمجي هو من يؤمن بالهمجية".أي لا يؤمن بالهمجية إلا الجاهل الذي يعجز عن التفكير السليم في الغير وفي نوعية العلاقة القيمية التي يجب أن تربط بين كل البشر.و لقد قال الإمام علي بن أبي طالب:

الناس أعداء ما جهلوا

الحجج:

> ج. ج. روسو - J.J. Rousseau
> « العصبية ليست خطأ بل همجية عمياء غبية، لا يستطيع العقل أن يفهمها »
>
> س. فرويد - S. Freud :
> « إن الإنسان الأول الذي فضل قذف خصمه بكلمة بدل حجرة هو المؤسس للحضارة »
>
> ك.ل.ستروس- C. Levi Strauss
> « الهمجي هو من يؤمن بالهمجية »

يبيّن لنا روسو في قوله: "عندما يعاني الغير... في عالم البشر" أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف بطريقة مباشرة أن غيره يعاني من ألم أو شعور نفسي معين، والسبب واضح وجلي وهو أن كل شخص يشعر ويحس مباشرة وتلقائيا بكل ما يجري في وجدانه أو شعوره ولكنه لا يستطيع أن يحس أو يشعر بشعور غيره. فالأنا لا يعرف في أول الأمر عن الألم سوى ألمه ومن الفرح سوى فرحه... وكأن الوجدان أو الشعور الوحيد الموجود هو شعوره فحسب، وبعبارة أخرى يعتقد أن ما يوجد حقيقة هو ما يشعر به. وإن لم يدرك الأنا عن طريق الاستدلال بالمقارنة مثلا ما هو مشترك بينه وبين غيره يبقى فكره سجين شعوره الذاتي العاجز عن اقتحام وجدانات الآخرين. فما الذي يستطيع إذن أن يحرر الأنا من سجن هذه النظرة الذاتية الضيقة؟ إنه التفكير، ولا شيء آخر. ولا يوجد أدنى شك في ذلك لأن التفكير وحده هو الذي يمكن الإنسان من اكتشاف أن الأشياء ليست كائنات تشعر مثله لأن وجودها يختلف جذريا عن وجوده،كما يمكنه كذلك عن طريق الاستدلال التمثيلي من معرفة أن غيره ليس شيئا من الأشياء وأنه كائن يشعر ويفكر مثله

لأنه يشبهه كثيرا. ويمكننا أن نصوغ هذا الاستدلال بالصورة الآتية: بقدر ما يكون أي كائن خارجي مختلفا عني بقدر ما يدفعني ذلك إلى نفي الإنسانية عنه وبقدر ما يشبهني أعتبره إنسانا مثلي. وعلى هذا الأساس، من لم يفكر حقيقة "لا يكون متسامحا ولا عادلا ولا مشفقا" لأنه بكل بساطة عاجز عن إدراك إنسانية الغير كاملة، وبالتالي الاعتراف بحقه في الاختلاف. ويبيّن روسو أننا نستطيع عن طريق الخيال وحده أن نتمثل في أذهاننا معاناة غيرنا أي ما يحدث في وجدانه. وفي غياب الخيال لا يمكن لأي شخص سوى أن يشعر بما يحدث في نفسه.

وفي قوله: "إن التفكير يولد... مألوفة"، يبرز صاحب النص أمرا مهما وهو أن التفكير بالمعنى الحقيقي -أي التفكير النقدي التأملي- لا يصبح ممكنا إلا إذا تعددت وتنوعت الأفكار بحيث الشخص الذي لم يكتشف منذ طفولته من يفكر بصورة مختلفة عنه يبقى سجين فكره الذاتي، ويكون عاجزا عن القيام بأية مقارنة أو تفكير نقدي تأملي فاحص وقادر على زعزعة "يقينياته" الذاتية باكتشاف مبررات الشك فيها. إن إدراك الأشياء الغريبة أي المختلفة عن تلك التي ألفناها هو الذي يجعلنا ندرك أن فكرنا ليس كل الفكر بل وجهة نظر فحسب، وهذا يعني بالضرورة أنه خارج تفكيرنا يوجد تفكير آخر متميز ولا يقل أهمية، ونعي عندئذ ضرورة الاعتراف به والسماح بوجوده رغم اختلافه عن فكرنا الخاص المألوف. وبدون هذا الوعي، أي معرفة أن الغريب الأجنبي يفكر معنا وليس مثلنا، لا نعترف بإنسانيته وبحقه في الاختلاف، ولن ندرك أن الإنسانية أوسع وأغنى مما نتصوره.

وفي الفقرة الرابعة والأخيرة، حرص على إثبات أن همجية البشر ناتجة عن كونهم لا يرون إلا الأشياء المألوفة الموجودة في محيطهم، ونتيجة لذلك لم يكن في وسعهم حتى إدراك هويتهم الإنسانية بحيث لا يتجاوز إدراكهم مستوى معرفة أفراد عائلاتهم وأقاربهم، ولا يرقى فكرهم إلى مستوى ضبط أو بناء تصور الإنسان لأنهم عاجزون عن اكتشاف إنسانية أولئك الغرباء الذين يعدّون كائنات بشرية يستحقون الاعتراف والتقدير والاحترام لأنهم ببساطة جزء من الإنسانية التي لا يمكن حصرها في قبيلة أو شعب أو أمة معينة. فالفكر البدائي الفاسد والمتخلف يخلط بين الأمور وتصل سذاجته إلى درجة عدم التمييز بين الغير والوحوش أو الأشياء. فمن لم يستطع تجاوز هذا التفكير "الطفولي" يعتبر كل كائن لا يدخل في دائرة معارفه عدوا ويصفه بالوحشية والهمجية وعندئذ يجد كل مبررات عدم معاملته كإنسان.

النقد والتقييم:

لقد استطاع روسو أن يقدم لنا تفسيرا معقولا لظاهرة استقباح الغير والحكم عليه بالوحشية والهمجية وعدم التسامح معه، وهي الظاهرة التي لا نزال نعاني منها رغم كل ما حققناه من تقدم حضاري. وإذا كان السبب عند روسو هو الجهل وسوء التفكير فإننا نستطيع أن نضيف إلى ذلك أسبابا سياسية واجتماعية واقتصادية: فظاهرة العنصرية و"كراهية الأجنبي" ليست وليدة الجهل فحسب.

الخاتمة:

لا يمكننا إنكار أهمية هذا النص لأن روسو استطاع في اعتقادنا يثبت أن الكثير من القيم و الأفكار والمعتقدات أو الإيديولوجيات الفاسدة والمدمرة كالنازية وكل أشكال العنصرية وكراهية الغير تعبير عن الجهل وضيق الأفق الفكري عند الإنسان.

فالكثير من الأوروبيين مثلا ظلوا لعقود طويلة من الزمن متيقنين من أنهم أحسن وأفضل الشعوب التي توجد على ظهر الأرض، وحجتهم الوحيدة في ذلك هي تفوقهم التكنولوجي والصناعي، ولكن الكثير من مفكريهم أمثال ج. ج. روسو استطاعوا تحطيم هذا الاعتقاد الفاسد. فلا يمكن اعتبار التحكم في التكنولوجيا مقياسا نحدد به إنسانيتنا أو توحشنا. وفي النهاية نستطيع القول : إن روسو ترك لنا سؤالا يجب طرحه من جديد لأن الأجوبة الكلاسيكية ليست كافية وهو: ما الإنسانية؟ أي ما هي محمولات الكائن الإنساني.

الموضوع: 34 ♦ هل الإنسان عنيف بطبعه؟

ع.ت ، رياضيات ، لغات أجنبية

فهم الموضوع:

الموضوع المطروح عبارة عن سؤال مباشر وواضح لا يجد فيه الطالب أية صعوبة في فهمه إذا درس موضوع العنف والتسامح المقرر في البرنامج. لكن الخطأ الذي يمكن أن يقع فيه هو الاكتفاء باستظهار الدرس، وعدم تقديم نظرته الخاصة إلى الموضوع.

المقدمة:

هناك حقيقة تفرض نفسها على الجميع وهي أن العنف حاضر باستمرار في حياة الإنسان على الرغم من أن البشر عبر التاريخ حاولوا بوسائل وأساليب عديدة القضاء عليه. ومن البيّن أن هذه الحقيقة الواقعية قد تدفع البعض منا إلى القول بكل تشاؤم: "إن الإنسان عنيف بطبعه". والشاعر العربي المتنبي مقتنع تماما بهذه الفكرة إذ قال:

إن الشر من شيم النفوس

وإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

لكن بعض المفكرين يرفضون تماما فكرة "الطبع العنيف" عند الإنسان، ويعتقدون أن العنف بجميع أشكاله وليد الحياة الاجتماعية. فكيف يمكننا تفسير هذه الظاهرة؟ هل يمكن القول حقيقة: إن الإنسان عنيف مثلما نقول مثلا: إنه كائن ذو رغبات وأهواء؟ ألا يمكن على العكس من ذلك القول بأن فطرة الإنسان خيِّرة وأن الظروف الاجتماعية هي التي تولد فيه الميول العنفوية أو العدوانية؟

التوسيع:

القضية الأولى: الإنسان عنيف بطبعه.

قال الفيلسوف الإنجليزي ط. هوبس - *T.Hobbes*: "إن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"[1]. وليس من شك أنه يعني بذلك أن العنف متأصل في طبيعة الإنسان الغريزية أو الحيوانية بحيث إن الأنانية أو غريزة البقاء تدفع البشر إلى استعمال كل حيلهم وقواهم ضد كل من يهدد بقاءهم أو مصالحهم. وما يعزز هذا الطرح في تصورنا هو أن الإنسان يشعر بطبيعته بالكراهية والبغض تجاه كل شيء أو شخص يعاديه أو يمنعه من تحقيق مآربه. والتجربة اليومية تثبت أن أي شخص يستفزه عدوّه يحتدم غيضا وغضبا فتستيقظ فيه ميوله العدوانية وعندئذ يفقد إلى درجة كبيرة القدرة على التحكم في سلوكه فتتحرر إرادته في التدمير والقضاء بكل الوسائل على كل من يعاديه. ومن جهة أخرى نجد أن الأنانية الطبيعية تجعل الإنسان يسيء تقدير حقوقه وحقوق الغير فيعادي غيره بكل سهولة فيترتب عن ذلك صراعات يلجأ أطرافها إلى العنف لحلها. وفضلا عن ذلك، نلاحظ أن البشر لا يستعملون العنف عند الضرورة وبقدر الحاجة إليه وإنما نجد عنفهم بصفة عامة يتجاوز تماما مثيراته، أي غير متناسب معها. كم من جرائم ارتكبت لأسباب حقيرة؟ والغريب في هذا الموضوع هو العنف المجاني الذي لا تفسره أية مصلحة كأن يعتدي أشخاص على غريب من غير سبب واضح أو لكونه غريبا فقط. ألا يعتبر هذا النوع من العنف على أن الإنسان يحتاج إلى العنف مثلما يحتاج إلى النوم أو الأكل أو الترفيه...؟

للإجابة عن هذا السؤال، يجدر بنا ذكر ما قاله المحلل النفساني س- فرويد - *S-Freud* في هذا الموضوع حيث أكد على أن العنف متأصل في أعماق النفس البشرية، ويرجعه في كتابه "مرض في الحضارة" إلى غريزة أو دافع العدوان (تاناتوس *thanatos*) الذي يتجلى في شعور الإنسان بميول عدوانية لا تقاوم وبالرغبة في السيطرة على غيره واستغلاله وإذلاله. وقد يوجه الفرد هذا العنف إلى نفسه في حالة المازوشية أو إلى الغير في حالة السادية. ولا يمكن للإنسان استئصال جذور هذا العنف لأنه يوجد في أعماق طبيعة الإنسان، وكل ما يستطيع أن يقوم به هو تهذيبه ومقاومته ومحاربته من الخارج وذلك بتدخل المؤسسات الاجتماعية

1 . *Thomas Hobbes, Leviathan*

وبالعمل على تقوية الأنا الأعلى وبتشجيع نشاطات التصعيد البناءة للحضارة.

نقد:

ليس من شك أن هذه النظرية قد نجحت في تقديم تفسير معقول لظاهرة العنف كما أن الواقع يؤيد تشاؤمها، ومع هذا يبدو أنها أخطأت لكونها لم تتحدث عن كثير من العواطف والمشاعر الفطرية الخيرة عند الإنسان مثل الشفقة والرحمة والمحبة. ولهذا نتساءل ألا يمكن أن تكون فطرة الإنسان طيبة وأن الظروف الاجتماعية وحدها هي التي تفسدها؟

نقيض القضية:

يؤكد الفيلسوف الفرنسي ج -ج - روسو - *J.J.Rousseau* في كتابه: "في أصل وأساس الفوارق الاجتماعية" أن الطفل يولد بريئا وخيّرا، ولو افترضنا أن المجتمع الذي سيعيش فيه عادل وأنه لا يوجد فيه كل ما من شأنه أن يفسد طبيعة هذا الطفل فإن المجتمع البشري لن يعرف ظاهرة العنف أبدا. وتأسيسا على مسلمة روسو لا يسعنا إلا أن نقول بأن العنف وليد الظروف الاجتماعية السيئة. ويعتقد روسو أن المجتمع البشري مرّ بمرحلة اعتبرها العصر الذهبي حيث كانت الطبيعة سخية كريمة وملكا مشاعا لكل البشر الذين يتقاسمون خيراتها ويتعاونون في كل شؤونهم وكانوا يجهلون تماما الشر أو العنف. والمشكلة ظهرت حسب روسو حينما أحاط أحد الأفراد قطعة أرض بسياج وقال للآخرين: إنها ملكيتي الخاصة.

فالعنف أو الشر كله ظهر بظهور الملكية الخاصة التي بدون شك تخلق في نفوس الأفراد الأنانية وتنمي فيهم مشاعر الحسد والحقد والبغض التي تدفعهم إلى القيام بكل الأفعال الشريرة والإجرامية.

ونجد أن الكثير من علماء الاجتماع يؤيدون بطريقتهم الخاصة أطروحة ج.ج.روسو حيث يرجعون العنف إلى أسباب اجتماعية خالصة تتمثل أساسا في الظروف الاجتماعية المزرية القاسية المتمثلة في الفقر والتهميش، وهي التي تسدّ أفق آمال وطموحات الأفراد الذين لا يجدون سوى العنف والتمرد على السلطة الاجتماعية للتعبير عن أنفسهم ولتحقيق بعض رغباتهم. إن شعور الفرد بالظلم والازدراء يولد في نفسه ميولا عدوانية انتقامية لا يقوى على كبحها، ويزداد هذا الأمر خطورة حينما يجد هذا الفرد غطاء إيديولوجيا يريح به ضميره ويبرر سلوكه العنيف. أي حينما يقتنع بأن القانون ظالم ويدرك أن واجبه هو التمرد عليه. ولعل العمليات الإرهابية دليل واقعي على ذلك.

> ميشال دي مونتاني *M. de Montaigne*:
> «كل واحد يصف بالبربرية ما لم يألفه»
>
> عمر بن الخطاب:
> «أعقل الناس، أعذرهم للناس»
>
> ج.ب سارتر *J.P. Sartre*:
> «المضحي هو من يؤمن بالمضحية»

نقد:

إن هذه المقاربة السوسيولوجية ترتكز بدون شك على حجج قوية، ومنطقها متماسك بحيث لا نرى كيف يمكن أن نفكر في العنف دون ربطه بالحياة الاجتماعية للبشر. لكن هناك أمر يدعونا إلى عدم تبني هذه الأطروحة بكل سهولة وهو أن الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد لا تفسر وحدها قيامه بأعمال العنف إذ يوجد أفراد لا يفكرون في استعمال العنف رغم قسوة ظروفهم الاجتماعية كما يوجد أفراد آخرون مجرمون رغم أنهم لا يواجهون مشاكل اجتماعية حقيقية.

التركيب:

يبدو أنه من الصعب علينا حقيقة التوفيق بين هذين الموقفين نظرا لقوتهما، ولكننا نلاحظ مع ذلك أنهما متكاملان وظيفيا في تفسير ظاهرة العنف، ونعني بذلك أن الظروف الاجتماعية مهما تكن قاسية لا تفسر وحدها ظاهرة العنف ولكنها مع ذلك عوامل تؤثر إلى حد بعيد في سلوك الأفراد الذين تتوفر فيهم قابلية القيام بالعنف وهي قابلية لا تحتمل التفسير السوسيولوجي الصرف.

الخاتمة:

إن ما يمكننا استنتاجه في الأخير هو أن العنف سلوك بشري معقد لأن الإنسان ذاته كائن معقد. وبناء على كل ما ذكرناه نستطيع أن نقول: إن الطبيعة البشرية ليست خَيِّرة كما أنها ليست كذلك شريرة، ونعني بذلك بالتحديد أن كل فرد قادر على الاختيار بين الفضيلة والرذيلة، ولكن الظروف الاجتماعية تبقى مسؤولة إلى حد كبير عن ظاهرة العنف. وإننا مقتنعون أنه بقدر ما تتحقق العدالة الاجتماعية وبقدر ما تتحسن ظروف حياة البشر يتراجع العنف بشكل ملحوظ.

الموضوع: 35 ♦ هل الحرية نسبية أم مطلقة؟

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع:

إن السؤال المطروح في هذا الموضوع ليس كلاسيكيا، وصيغته تثير بدون شك استغراب الطالب الذي تعوّد في موضوع الحرية على مواضيع تطرح مسألة وجود الحرية أو عدمه. ولذلك نجد أن هذه الصيغة تربك إلى حد ما ذهن التلميذ الذي تعوّد على الأسئلة المباشرة المطابقة لما سجله في كراس الدروس النظرية. ولكننا إذا نظرنا إلى هذا الموضوع بشيء من التركيز سوف نكتشف بأبسط تحليل نقوم به أن فهمه ومعالجته ليس بأمر شاق. فالقول بأن الحرية نسبية يعني أن الإنسان مقيّد من جهة، ولكن إرادته الحرة قادرة في حدود معينة أن تتغلب على هذه القيود. وأما القول بأن الحرية مطلقة فهو يعني أن إرادة الإنسان الحرة هي التي تقرّر وحدها أن تفعل أو لا تفعل.

المقدمة:

إن تجربتنا الشعورية الداخلية تبين لنا أننا في أحيان كثيرة نشعر بالإكراه وبخضوعنا لحتمية أو لظروف قاهرة لا تقوى إرادتنا على مواجهتها، وأحيانا أخرى نشعر بأننا مخيرون وأحرار وذلك حينما "نفعل ما نريده". وتأسيسا على هذين الشعورين المتنافرين نتساءل: هل الظروف التي نعيش فيها تجعلنا تارة أكثر حرية وتارة أخرى أقل حرية أو غير أحرار تماما؟ وهل يعقل حقيقة الحديث عن درجات الحرية، أم أن كل حرية هي دائما حرية تامة ومطلقة؟

التحليل:

القضية الأولى: الحرية نسبية.

لقد تصور ديكارت - *Descartes* أن حرية الاستواء هي الحرية التي توجد في درجة الصفر أي أنها أدنى درجة من الحرية، وهي الحرية التي يكون فيها الدافع إلى القيام بفعل معين مساويا تماما للدافع إلى تركه أو القيام بفعل آخر. فالحيوان الذي يكون في مثل هذه الوضعية لا يستطيع أن يفعل شيئا، ولقد بين بوريدان - *Buridan* أن الحمار الذي يوضع بين دلو من الماء وكومة من التبن وتكون

سبينوزا - *Spinoza*
«البشر يعتقدون أنفسهم بأنهم أحرار»

ج.ج.روسو - *J.J. Rousseau*
«لا حرية في غياب القانون»

المسافتان اللتان تفصلانه عنهما متساويتين سيموت جوعا وعطشا، وبالتعبير الفيزيائي، نقول: إن محصلة تأثير هاتين القوتين فيه تساوي صفرا. ومن حيث الإمكان نستطيع القول: إن الإنسان العاقل والحكيم يكون أكثر حرية مقارنة بالطفل الصغير أو المجنون أو الإنسان الذي تسوقه أهواؤه ورغباته القوية ولذلك ليس من المعقول أن تكون مسؤولية هؤلاء كمسؤولية الحكيم الواعي. وليس من الخطأ القول بأن الأطفال الصغار أقل حرية لأن عقولهم أقل نضجا، ولأن مجال اختيارهم محدود. وعلى هذا الأساس نقول: إن هناك علاقة تناسب طردي بين حريتنا من جهة وعقولنا والظروف الخارجية التي تحيط بنا من جهة أخرى، بحيث نكون أقل حرية بقدر ما يكون تأثير الظروف القاهرة أكبر، ومن البيّن أن العكس صحيح كذلك. وإذا وصل تأثير هذه الظروف إلى حدّ معين يفقد الإنسان الحرية تماما مثلما هو الحال بالنسبة مثلا للمجنون الذي فقد نهائيا القدرة على التحكم في أفكاره ومشاعره وأفعاله.

نقد:

إن تأثير الظروف التي تحيط بنا أمر لا يمكن إنكاره، لكن إرادة الإنسان وحدها هي التي تقرر الإذعان أو الخضوع أو المقاومة والتصدي.

نقيض القضية: الحرية مطلقة وكاملة، ولا تقيدها الظروف الخارجية.

جون بول سارتر يرفض فكرة النسبية، ويعتبر أن الحرية كاملة مطلقة وبلا درجات، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تجعل منها ظروف في درجة أعلى أو أدنى. ويؤكد سارتر على أن الإنسان لا يختار الظروف التي يعيش فيها ولكن هذه الأخيرة ليست هي التي تقرر ما يفعله وما يتركه. ومن حيث الإمكان يستطيع الإنسان أن يفعل شيئا دون وجود أي مبرر أو سبب معقول، وهو الفعل الذي يسميه بعض الفلاسفة بالفعل المجاني، ويمكنه كذلك ألا يفعل رغم وجود كل الأسباب الداعية إلى الفعل. وليس في وسع الإنسان في نظر سارتر ألّا يكون حرا، أي لا مفر للإنسان أمام حريته إذ "حكم علينا بالحرية" كما قال.

نقد:

أليست حرية سارتر حرية وهمية؟ يبدو أنه ليس من المعقول رفض تأثير الظروف المحيطة بنا على قراراتنا باعتبارنا كائنات واعية عاقلة نحتكم إلى وعينا وعقلنا ومعرفتنا في اتخاذ قراراتنا. والحرية السارترية لا تقيم وزنا حقيقيا للفرق بين تصرفاتنا التي تخضع لحتمية قاهرة وبين تلك التي تنبثق من إرادتنا الحرّة الحقيقية.

التركيب:

إن الظروف التي نعيش فيها قد تكون أقوى من إرادتنا في زمان أو لحظة ما، ولكننا مع ذلك لسنا عبيدا للظروف التي تحيط بنا إذ يمكننا أن نتحرر منها وذلك بفضل وعينا وعملنا ونضالنا. فالتحرر ممارسة إنسانية واعية تهدف إلى تحقيق آمال وطموحات الإنسان بتغلبه على مختلف العوائق والحتميات الخارجية. وليس من شك أن الإنسان الذي يملك إمكانية التحرر لا يكون كالجاهل في قدرته على الاختيار الحر.

الخاتمة:

يمكننا في الأخير الوصول إلى النتيجة الآتية وهي أن الحرية ليست شيئا معطى للإنسان وثابتا بل هي شيء يكتسب بالعمل والنضال والتضحية، وبقدر ما يزداد وعي الإنسان ومعرفته يتسع عالم الممكنات أمامه فتزداد حريته درجة، وشتان في هذه المسألة بين الجاهل والعالم الحكيم.

الموضوع: 36 ع.ت ، رياضيات ، لغات أجنبية

قال كانط: في دفاعه عن مشروعية العقاب: "العقاب حق للمجرم"، انطلاقا من هذا القول، كيف تثبت أن العقاب واجب لا يحق لنا التقصير في القيام به؟

فهم الموضوع:

فهم الموضوع: لا شك أن أول صعوبة تقابلنا في هذا الموضوع تتمثل في تأويل قول كانط الذي حكم على العقاب بأنه "حق للمجرم" لأن فكرة العقاب تدل قبل كل شيء على حرمان المجرم من حقوقه و حريته. و لذلك نجد أن فهم هذا القول يحتاج إلى كثير من التأمل و الرويّة. لكن معرفة نظرية كانط حول موضوع المسؤولية من شأنه أن ييسر لنا ذلك إلى أبعد الحدود، و لاسيما إذا أخذنا بعين الإعتبار أن زاوية نظره إلى هذا الموضوع أخلاقية خالصة، أي أن العقاب عنده تقتضيه فكرة العدالة بمعناها المثالي و الأخلاقي. و ما لا يجب أن يقوم به الطالب هو الإكتفاء فقط بسرد معلوماته حول هذا الموضوع.

المقدمة:

إن التاريخ يؤكد على حقيقة أساسية وهي أن جميع المجتمعات البشرية في كل وقت وفي كل مكان تسلّط عقوبات على كل من يتعدى على قوانينها ويستخف بنظامها، ولا يوجد من يرفض أن العقاب شر ما تسلطه سلطة إجتماعية على المجرم أي تعذيبه بحرمانه من بعض حقوقه الأساسية أو القيام بالأعمال الشاقة، أو الإعدام إلخ...

وعندما نظر بعض الفلاسفة والفقهاء في هذه المسألة إستنتجوا بطريقة تعسفية فكرة شائعة وهي أن العقاب شرّ ثان لا يختلف عن الشر الذي قام به المجرم، لكن الكثير من الفلاسفة أكّدوا على أن العقاب سلوك تقتضيه فكرة العدالة باعتبارها مثلا أخلاقيا ساميا، فكيف يمكننا الدفاع عن مشروعية العقاب؟ كيف نثبت أنه واجب أخلاقي لا يمكن الشك فيه أو التفكير في رفضه؟

التوسيع:

أ- الدفاع عن الأطروحة:

يرى أنصار النزعة المثالية أمثال: ديكارت وكانط وهيجل أن العقاب مشروع لأنهم يرفضون فكرة الحتمية، ويسلمون بأن الجريمة وليدة حرية اختيار المجرم، أي أن إرادته هي السبب الأول فيها، وهي وحدها تقرر إرتكابها قال كانط في هذا الموضوع: "إن الشرير يختار فعله بإرادته بعيدا عن تأثير الأسباب والبواعث ولذلك فهو مسؤول"، فالشرّ عنده ليس ممكنا في غياب الحرية، ويجب في نظر كانط أن نحكم على المجرم بأنه يستحق العقاب بغض النظر عن أية مصلحة اجتماعية تترتب عن عقابه. فالعقاب بهذا المعنى ليس إهانة للمجرم بل اعتراف بأنه ذات حرة مسؤولة وواعية، وفي نفس الاتجاه يؤكد هيجل على أن العقاب تشريف للمجرم لأن العقاب دليل على أننا نعتبره ذاتًا حرة وواعية ومسؤولة.

فالطفل الصغير أو الحيوان أو المجنون لا يعاقبون مهما تكن تصرفاتهم خطيرة ومؤذية، ومن المعروف أن كانط يرفض بقوّة أن يعامل المجرم كوسيلة وذلك بتعذيبه مثلا: أمام الناس لتخويف الآخرين مثلما تفعل ذلك بعض المجتمعات ولاسيما في الماضي. وعلى هذا الأساس فقط نقول أن الإنسان مسؤول لأنه حرّ، وما يجعل العقاب مشروعا ومؤسسا من الناحية الأخلاقية هو أنه يستجيب لفكرة العدالة التي تنص على ضرورة القصاص أي

المساواة بين الجريمة والعقاب، فالغاية منه هو التكفير عن الذنب باعتباره شكلا من أشكال تعديل وتهذيب سلوك المجرم وتطهير نفسه من الذنب الذي ألحقه بها.

ب- نقد موقف الخصوم:

قال ك.ماركس منتقدا هذه النظرية: "إن التاريخ والإحصاء يبينان لنا أن العالم منذ القدم لم يعدل ولم يخوّف قط عن طريق العقاب... فهذه النظرية التي بمقتضاها تكون العقوبة صادرة عن إرادة المجرم ذاته ليست إلا الشكل الميتافيزيقي للقانون البدائي: العين بالعين، والسن بالسن..."، وبالنسبة للفيلسوف الألماني ف. نيتشيه *F.Nietzsche*، نحن نتافق ونكذب على أنفسنا حينما نجهد أنفسنا وفكرنا لأجل تبرير العقاب لأن ما يدفعنا حقيقة إلى عقاب المجرمين هو الرغبة الجامحة في الانتقام من المجرم وإذلاله، وإشعاره بقوّتنا واستعباده بالحكم عليه بالأعمال الشاقة إلخ...، ويذهب بعض الخصوم إلى درجة اعتبار العقاب سُلوكا شريرا يضاف إلى السلوك الشرير الذي قام به المجرم، أي أننا حينما نعاقب نحن نفعل ما يفعله المجرمون تماما.

ويذهب نيتشه إلى درجة الاعتقاد بأننا نسلم بحرية الاختيار فقط من أجل أن نجد مبررا لمعاقبة المجرم.

إن النظرة إلى العقاب تبدو في ظاهرها سليمة، وهي قادرة على إقناع من ليس له حسًّا نقديا قويا، لكن الكثير من الفلاسفة اكتشفوا كثيرا من المبررات التي تدعونا وتدفعنا إلى الشّك في موقف الخصوم ورفضه تماما، فما قاله ك ماركس ليس صوابًا لأنه في الحقيقة جاء في سياق الصراع المذهبي الإيديولوجي بين المذهب المثالي الذي ينتمي إليه كل من كانط وهيجل من جهة، والمذهب المادي الذي ينتمي إليه ك ماركس من جهة أخرى.

ويمكن الرد على نيتشه بأن العقاب يختلف عن الانتقام والرغبة في فرض قوتنا وسيطرتنا على المجرم لأن العقاب يشترط أولا حكما قضائيا يصدره القاضي باعتباره شخصا محايدا لا يهمه إرضاء الضحية أو المجرم وإنما تطبيق القانون، وحينما نتحدث عن "العين بالعين" لا يجب أن نفهم في هذا التعبير ما فهمه كارل ماركس الذي اعتبره قانونا بدائيا بل هو قانون عادل لأنه حريص على ألا يتجاوز العقاب حدًّا معينًا وعدم التصرف وفق ما يمليه علينا غضبنا ورغبتنا في الانتقام.

جـ- إن ضعف حجج الخصوم تجعلنا نتيقن أكثر من أي وقت مضى بمشروعية العقاب حينما يطبق وفق القواعد والشروط المناسبة فالعقاب يتأسس على قيم عالمية، ونعني بذلك أنه من غير المعقول أن يعاقب إنسان لأنه زنجي أو فقير، أو أجنبي أو بدين إلخ...، فالعقاب المشروع هو الذي يُطبِّق احتراما للقانون الذي يعبر عن إرادة الشعب، والذي يشعر المجرم حقيقة أنه المخطئ الوحيد، وليس ذلك العقاب الذي يسلط فقط على الضعفاء دون الأقوياء. ومن جهة أخرى لا نجد أية صعوبة في إثبات أن عدم العقاب هو اللاعدل لأن احترام القانون يعني تطبيقه والدفاع عنه. ومن الناحية الاجتماعية نستطيع القول كذلك أن واجب حماية حياة وممتلكات الناس يقتضي حق العقاب.

الخاتمة:

وفي الأخير لا يسعنا إلا التأكيد على مشروعية العقاب حينما يتم في الشروط والظروف التي يحددها القانون العادل، أي حينما يكون المكلف بالعقاب عادلا وليس قويا فقط، وأن يكون هدفه تطبيق واحترام القانون وليس الانتقام وإرادة إذلال وتحطيم المجرم.

جون بول سارتر J.P Sartre:
«الإنسان مسؤول عن كل ما يفعله»

غ.لوبون Gustav Lebon:
«حينما تغيب المسؤولية، الفوضى نجدها في كل مكان»

هنري .دافيد. تورو
Henry.David Thoureau
«توجد ظروف يكون فيها الكذب أسمى الواجبات»

الموضوع: 37

شعبة آداب و فلسفة

النص: "لنأخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل، لقد أخذت من الخلية ولم تذهب عنها بعد حلاوة العسل الذي كان فيها، وما زالت فيها بقية أريج الزهور. ولونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان وهي جامدة وباردة وسهل عليك أن تتناولها باليد وإذا نقرت عليها خرج منها صوت، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة لكنها ها هي ذي قد اقتربت من النار وأنا أتكلم عما أشاهد. تتلاشى بقية طعمها وتذهب رائحتها بتغيير لونها ويذهب شكلها ويزيد حجمها وتصبح من السوائل وتسخن حتى يصعب لمسها ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت. أما تزال الشمعة باقية بعد كل هذه التغيّرات؟ لا بد من التسليم بأنها باقية ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك أو يحكم حكما مخالفا، وإذن فما هو الشيء الذي كنا نعرفه عن قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التميّز؟ لا شيء يقينا من كل ما لاحظته عن طريق الحواس إن وقع منها تحت حواس الذوق أو السمع أو البصر أو اللمس أو الشمّ قد زال كله في حين أن الشمعة ذاتها باقية. ربما كان الأمر ما أرى الآن أعني أن هذه الشمعة ليست هي تلك الحلاوة التي في العسل ولا ذلك الأريج الزكي يفوح من الأزهار ولا ذلك البياض ولا ذلك الشكل، ولا ذلك الصوت وإنما هي جسم يلوح منذ قليل محسوسا في هذه الصور، وهو الآن محسوس في صور أخرى. لكن ما هو على وجه التدقيق الشيء الذي أتخيله حين أتصورها على هذا النحو؟ لننظر في الأمر بإمعان: لنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة لنرى ما يتبقى للأشياء: ممتد، لين، متحرك. ولكن ما معنى اللين والمتحرك؟ أليس معناه أني أتخيل قطعة الشمعة لكونها مستديرة قابلة لأن تصير مربعة أو أن تنتقل من شكل مربع إلى شكل مثلث؟

ليس الأمر كذلك قطعا لأني أتصور أنها تقبل من هذه التغيرات عددا كثيرا لا يحصى وإذن تصوري للشمعة ليس ثمرة لقوّة الخيال، وإلا ما هو ذلك الامتداد؟ أليس هو غير معروف أيضا لأنه يزيد عند ذوبان الشمعة ويزيد عند غليانها، ويزيد أيضا بزيادة حرارتها، فأنا لا أتصوّر ماهية الشمعة تصورا واضحا مطابقا للحقيقة إن لم نفترض أن هذه القطعة التي نحن بصددها قابلة لأنحاء شتى في الامتداد لم تخطر على خيالي وإذن فلا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوري أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وإنما الذي يدركها ذهني وحده. أتحدث عن قطعة الشمع هذه التي لا يمكن إدراكها إلا بالفكر، إنها يقينا هي بعينها القطعة التي أراها وألمسها وأتخيلها وهي أخيرا ما اعتقدت دائما بأنها هي من أول الأمر... إني مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ ما في ذهني من وهن وميل يجعله عرضة للخطأ من غير وعي لأنني وإن كنت أجيل ذلك كله في ذهني دون أن أتكلم إلا أن الكلام يحول دون تقدمي وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعني، فنحن نقول: إننا نرى الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا ولا نقول: إننا نحكم بأنها هي بعينها لأن لها لون الشمعة وشكلها ومن هنا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بأبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها ولولا أني أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالا يسيرون في الشارع. فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم أني أرى رجالا بعينهم كما أقول: إني أرى شمعة بعينها مع أني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب لكنني لا أحكم بأنهم أناس. وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أني أراه بعيني. وإذا فلا بد من التسليم، بأنه ليس بمقدوري، أن أدرك بالخيال، ماهية هذه القطعة من الشمع، وإنما الذي يدركها هو ذهني وحده.[1]

ديكارت

René Descartes, Méditations philosophiques, méditation seconde, *1640*
Garnier Flammarion 1979, p 89, 91

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

1 . *René Descartes, Méditations philosophique, Méditations seconde, 1640, G.F. 1979.*

فهم الموضوع:

على الرغم من أن أفكار هذا النص في ذاتها واضحة فإن إدراك بُعدُهَا الفلسفي المجرد ليس بالأمر الهين، أي أن ديكارت يصف حادثة واقعية قصد استثمارها لأغراض فلسفية، ولا يمكن أن نفهم هذا النص دون البحث عن الدلالة الفلسفية لكل ما يذكره صاحب النص. والجدير بالذكر هو أن الكثير من الفلاسفة يُعبِّرون عن تصوراتهم الفلسفية المجردة بصور حسية مثلما هو الأمر بالنسبة لمرموزة الكهف عند أفلاطون. ولا شك أن معرفة نظرية ديكارت في الدرس حول موضوع الإدراك يسهل لنا فهمه إلى درجة كبيرة.

المقدمة:

يندرج هذا النص في إطار فلسفة المعرفة ويعالج بالتحديد موضوع طبيعة الإدراك الحسي الذي يعدّ مصدر ومبدأ الكثير من معارفنا، والذي يمكننا تعريفه بأنه معرفة الأشياء الموجودة في العالم الخارجي عن طريق الحواس. وما يثير إشكالا فلسفيا في هذا الموضوع هو تعقده بحيث تتدخل فيه عوامل فيزيولوجية حسية وأخرى ذهنية وعقلية وثقافية. ومن المعروف أن الفلاسفة الحسيين يرجعون الإدراك إلى عوامل حسية خالصة بينما الفلاسفة العقلانيين وفي مقدمتهم صاحب النص يرون أنه في جوهره عملية عقلية. وليس من شك أن هذا الجدل الفلسفي يدفع العقل المتأمل إلى طرح الإشكال الآتي: هل يمكن معرفة الأشياء التي تحيط بنا في عالمنا الخارجي عن طريق الحواس وحدها؟ أليس العقل هو الذي يمكننا من ذلك؟

التوسيع:

يجيب ديكارت بوضوح عن هذا التساؤل بقوله: "فأنا أدرك... أني أراه بعيني". على خلاف الحسيين الذين يتصورون أن الإدراك عملية حسية خالصة تتم عن طريق ترابط بين عدّة إحساسات نجد أن ديكارت يرى أن الأحكام العقلية هي التي تمكننا من معرفة الأشياء التي توجد في العالم الخارجي. وهذا يعني أن ديكارت يميز بوضوح في العملية الإدراكية بين الانطباعات الحسية أو الإحساسات الخالصة وبين الإدراك الذي يعتبر عنده عملية عقلية معقدة تتمثل في تأويل وتفسير تأثير الأشياء الخارجية في حواسنا عن طريق الأحكام والاستدلالات العقلية. فلا إدراك دون تفكير. وهذا يعني أن الرضيع في أيامه الأولى يحس ولا يدرك أي أن إحساساته خالصة ولا ترقى إلى مستوى إدراك الأشياء الذي يتطلب النشاط التأويلي والتفسيري للعقل. وما قيل عن الرضيع يقال كذلك عن الإنسان المجنون الذي فقد القدرة على الحكم والاستدلال.

الحجج:

اعتمد ديكارت في برهنته على تحليل تجربة حسية واقعية بسيطة (مثال قطعة الشمع المذكورة في بداية النص) حيث بيّن أن خصائصها أو كيفياتها الحسية تتغير بشكل كبير بتأثير عامل خارجي وهو النار. والدرس الفلسفي الذي استخلصه ديكارت من هذه التجربة الواقعية هو أننا لا نستطيع حقيقة أن نعرف ماهية قطعة الشمع بالاعتماد على خصائصها الحسية لأنها تتبدل جذريا (تغير لون وشكل ورائحة قطعة الشمع بعد تعرضها للحرارة) بينما العقل يدرك أن قطعة الشمع قبل تعرضها للنار هي ذاتها تلك التي تعرضت لها. ويقصد ديكارت بذلك أن الحواس تخدعنا لأن نفس الشيء يستطيع أن يتجلى لحواسنا في لحظة معينة بصور وكيفيات حسية معينة ويكفي أن يتأثر بعامل خارجي حتى يظهر لنا بكيفيات وصور حسية أخرى مختلفة تماما.

هل يمكن أن نفسر ذلك بأن نفترض أن طبائع أو جواهر الأشياء تتغير أيضا حينما تتغير خصائصها الحسية؟ لكن ديكارت، رغم أن هذه الفرضية ليست غائبة عن ذهنه يجيب بالنفي، ويظهر ذلك في قوله: "لا بد من التسليم بأنها باقية، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك...". وفي قوله كذلك: "كل ما لاحظته عن طريق الحواس... زال كله في حين أن الشمعة باقية". أي أنه من غير المعقول عند ديكارت افتراض أن تغيّر الخصائص الحسية لأي شيء دليل على تغيره الجوهري. والحقيقة الوحيدة عنده هي أن نفس الجسم يحتمل أن يكون محسوسا بصور متعددة ومتناقضة تماما. ولا يثق ديكارت في "قوّة الخيال" أيضا لأنها "تقبل من هذه التغيرات عددا لا يحصى..." فالخيال يخدعنا مثل الحواس تماما لأنه لا يقدم لنا صورة واحدة عن الشيء الذي نتخيله بل عددا كبيرا منها، والحقيقة ترفض الكثرة والتنوع مهما يكن مجالها.

آلان - Alain:
« يوجد في إدراك أي شيء ألف ذكرى »

و. جيمس - W. James:
« حينما افتح عيني لأول مرة، أرى كل شيء، ولا أرى شيئا »

م. م. بونتي - M.M. Ponty:
« كل إحساس هو إحساس بشيء »

وفي الفقرة الأخيرة وبالتحديد في قوله: "إني مهما أعجب... أراه بعيني"، يبين لنا ديكارت بشكل واضح أن ما يراه الإنسان بعينيه يختلف عما يدركه عقله، وليتحقق من ذلك قام بتحليل مثال بسيط وواضح وهو أن الإنسان الذي ينظر إلى الشارع من خلال نافذة لا يرى سوى قبعات ومعاطف، ومع ذلك لا يقول: إنه يدرك قبعات ومعاطف وإنما يقول: إنه يدرك أناسا يمشون في الشارع. فما تراه العين هنا أيضا تختلف عما يدركه العقل بأحكامه واستنتاجاته. ونبّهنا ديكارت إلى أن اللّغة تتسبب في سوء فهمنا لإدراك لأن من يقول: "إني رأيت شيئا بعيني" يظن خطأ أن حاسته هي التي تدرك بينما إدراكه يتم بالعقل.

ويمكننا تدعيم حجج ديكارت بما قاله آلان عن إدراك المكعب حيث بيّن أنه من المستحيل رؤية جميع أوجهه دفعة واحدة مهما تكن زاوية النظر إليه. ولعل إدراك المسافات أوضح دليل على أهمية دور العقل حيث أن إدراكها يتم بفضل أحكام واستنتاجات عقلية، كأن نحكم مثلا على أن الشيء قريب منا إذا ظهرت تفاصيله وإذا غطى عن أبصارنا أشياء أخرى توجد وراءه إلخ...

النقد والتقييم :

لقد تمكن ديكارت من إثبات حقيقة أساسية وهي أن إدراك العالم الخارجي ومعرفته لا يمكن أن يتم بالحواس وحدها، وأنه في غياب التأويل والتفسير العقلي لا نستطيع أن نفهم دلالات إحساساتنا. لكن الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين لم ترضهم نظرية ديكارت لأنها أهملت إلى درجة كبيرة دور الإحساس في معرفة العالم الخارجي وفي تحديد مدركاتنا حيث بينت نظرية "الجشطلت" أن التمييز بين الإحساس والإدراك لا يرتكز على مبررات تؤيدها التجارب.

الخاتمة :

وتأسيسا على حقيقة كل ما ذكرناه، يمكننا القول: إن ديكارت استطاع أن يبين أن الإدراك الحسي ليس ظاهرة بسيطة بل هي ظاهرة في غاية التعقيد وأن فهمها والوقوف على حقيقتها مسألة تتطلب الإحاطة علما بجميع العوامل المؤثرة فيها. وفضل هذا النص يكمن أساسا في إبراز البعد الذهني للمعرفة وللإدراك في عصر ساد فيه الاعتقاد بأننا ندرك العالم الخارجي بحواسنا.

الموضوع: 38 ◆ ما هي طبيعة العوامل التي تحدد إدراكنا للأشياء المحيطة بنا؟

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع:

رغم أن السؤال واضح في بنائه وفي محتواه فهو مع ذلك لا ييسّر لنا مهمة معالجة المشكلة الفلسفية التي يطرحها لأنه ليس من السهل إثبات مدى تأثير العوامل الذاتية أو الموضوعية في عملية الإدراك. وإذا كان التلميذ قادرا على حسن توظيف معارفه المختلفة حول هذا الموضوع فإن تفكيره الشخصي يبقى أساسيا ومهما.

المقدمة:

الإدراك بالنسبة للحس المشترك عملية حسية بسيطة لا تثير إشكالا حقيقيا، يكفي أن أفتح عيني حتى تأتي صور الأشياء الخارجية لتنطبع في ذهني، وإني أراها كما هي موجودة، ولا أرى سوى ما هو موجود. لكن الفلاسفة الذين تناولوا هذا الموضوع بالدراسة، اكتشفوا أن الأمر بالغ التعقيد، بحيث لا يمكن تشبيه الحاسّة بآلة فوتوغرافية نظرا لتدخل نشاط الذات المدركة. لذلك نرى أن ما يثير إشكالا فلسفيا حقيقيا في هذا الموضوع هو الصعوبة التي يواجهها الفكر في تحديد العوامل الحقيقية المؤثرة في الإدراك، وهذا كله يدفعنا إلى طرح التساؤلات الآتية: ماهي العوامل الحقيقية التي تفسر عملية الإدراك ؟ هل نفهم الإدراك برده إلى العوامل الموضوعية قبل العوامل الذاتية ؟ أليس العكس تماما هو الصواب ؟

> آلان - *Alain*:
> « الشيء لا يحس وإنما يعقل »
>
> اسكار ويلد - *Oscar Wilde*:
> « اللغز الأكبر يكمن فيما تراه وليس فيما هو مخفي »
>
> أ دي موسي - *A. de Musset*:
> « كل إحساس هو إحساس بشيء »

القضية: المُدرَكُ من بناء العوامل الذاتية.

إن الإحساس بمنبه فيزيائي خارجي لا يتحول إلى إدراك إلا بتدخل نشاط ذاتي أساسي وهو التأويل. ولقد ركزت "النظرية الذهنية" على إبراز أهمية هذا العامل. فالتأويل لا يتم إلا بفضل تدخل الكثير من العوامل الذهنية مثل : الذاكرة، واللغة، والتخيل، والعادة والثقافة الشخصية للمدرك. ويرجع آلان أخطاء الإدراك ذاتها إلى أخطاء في نشاط العقل والذاكرة...

كما أن التجربة الشعورية تثبت أن الأحوال الشعورية العاطفية تؤثر في إدراكنا للعالم الخارجي، ويظهر ذلك في "تأثير الانفعالات" على أنفسنا بحيث أن ج. ب. سارتر في نظريته الوجودية يؤكد على أن: "الهيجان سلوك سحري".

بحيث أن إدراكنا للعَالَم يتغير بتغير أحوالنا النفسية الانفعالية: فالعالَمَ يظهر كئيبا حينما نشعر بالحزن، ويكون بهيجا حين نشعر بالفرح.

ولقد أثبت العالمان النفسانيان برونر *Brunes* وقودمان - *Goodman* بطريقة تجريبية سنة 1947 أن القيمة التي نمنحها للأشياء تؤثر في إدراكنا إياها، بحيث إن المرأة تبالغ في تقدير حجم قطع الذهب التي تشاهدها مقارنة بالأشياء التي لا تمنح لها قيمة حقيقية أو تزدريها. ولاشك أن روائز رورشاخ *Rorshach* دليل آخر على صحة هذه الأطروحة إذ تثبت أن ثقافتنا واهتماماتنا الشخصية تساهم بشكل واضح في نظرتنا إلى العالم، وفي فهم وتأويل انطباعاتنا الحسيّة.

وتأثير بعض الأمراض النفسية في تحديد مدركاتنا لا يحتاج إلى دليل إذ يؤكد بعض المرضى على مشاهدتهم لأشياء غير موجودة إطلاقا. والتجربة أيضا تثبت أن الحمى الشديدة تؤثر في إدراك الطفل الصغير يؤوّل إحساساته بطريقة غريبة. كما أن الهلوسة والسراب والإدراك الخاطئ أمثلة تدل بدورها على مساهمة العوامل الذاتية في تحديد المدرك.

نقد:

إذا كان من المستحيل إنكار تأثير العوامل الذاتية في الإدراك فإنها وحدها لا تفسر حقيقة المُدرَك. إن هذه السيالة الحمراء التي أكتب بها الآن لا أستطيع أن أدركها في جميع الأحوال أنها سيالة، وليس في وسع غيري أيضا في الظروف العادية على الأقل أن يدركها بأنها شيء آخر.

العوامل الموضوعية:

إن خصائص الشيء الموضوعية أو "الفيزيائية" هي التي تحدد مدركاتنا، هي التي تملي علينا خصائص الشيء المدرك الموضوعية، أردنا ذلك أم أبينا.

لنفرض مثلا أنني أنظر إلى شجرة موجودة أمامي، فلا شك أنني في كل مرة أنظر إليها أدركها دائما بصفتها نفس الشجرة الموجودة أمامي وأنها بقدر ما أحدق فيها نظري تكشف لي عن الكثير من تفاصيلها الدقيقة، وإذا غيّرت زاوية النظر إليها فإني مع ذلك أدركها بأنها دائما نفس الشيء الذي يوجد أمامي. وليس من شكّ كذلك أن غيري من النّاس، إذا قام بنفس التجربة الإدراكية التي قمت بها سيقول كذلك ما قلته سابقا.

ولقد أكدت مدرسة الجشطلت *Gestalt theorie* على أن صورة المدرك ليست وليدة نشاط العقل، بل هي معطى موضوعي مرتبط بالأشياء المدركة ذاتها. فالأشياء تدرك وفق بنياتها الخاصة، وعلاقتها بما يحيط بها من أشياء أخرى، وكذلك وضوحها ومدى تميّز لونها عن لون خلفيتها إلخ...

إن كل مدرك بالنسبة لهذه النظرية يظهر لنا دائما كصورة بارزة أمام خلفية معينة. وما ليس له شكل مميز لا يُدرَك. فقانون الصورة الفضلى ينص على أننا ندرك دائما أكثر الأشياء وضوحا وبروزا وتنظيما؛ ولولا تمايز الأشياء عن بعضها البعض لما استطعنا إدراك شيء. فإذا كتبنا بسيالة سوداء على ورقة بيضاء يكون إدراكنا للكتابة يسيرا وواضحا، ولكننا اذا افترضنا أننا كتبنا بسيالة بيضاء على نفس الورقة فإن الإدراك لا يتم هنا إلا بشق الأنفس، أو ينعدم تماما لغياب التمايز -إلى درجة كبيرة- بين لون الورقة ولون الحبر كما أن الأشياء المتحركة تلفت انتباهنا أكثر من غيرها، وعامل التشابه بين الأشياء يتغلب على عامل التقارب القائم بينها إلخ... وأخطاء الإدراك بالنسبة إلى هاته النظرية ترجع إلى عوامل موضوعية.

نقد: إن العوامل الموضوعية تؤثر بصورة نسبية، ولو أنها وحدها هي التي تحدد إدراكنا للأشياء لكان الإدراك واحدا عند الجميع، وفي جميع الأحوال والظروف.

التركيب:

إن الفكرة التي تتضح الآن في أذهاننا هي أن عملية الإدراك ظاهرة نفسية فيزيولوجية معقدة بحيث لا يمكننا فهمها وتفسيرها بالارتكاز على العوامل الموضوعية دون العوامل الذاتية أو العكس، ونعتقد أن ما يجب حقيقة القيام به في هذا الموضوع هو إبراز ما تقدمه العوامل الذاتية من جهة، وما تقدمه العوامل الموضوعية في التجربة الإدراكية من جهة أخرى.

الخاتمة:

وفي الأخير، نرى أن ما يجب استخلاصه مما ذكرناه كله هو أن ما يصنع المُدرَك هو طبيعة الأشياء وبنيتها الموضوعية من جهة، ثم طبيعة الإنسان وبنيته النفسية والثقافية من جهة أخرى.

إن التنبيهات الخارجية التي تأتينا من العالم لا تخلو من دلالة موضوعية، ومع ذلك نجد أن كل ذات تستجيب لها بكيفية مختلفة مقارنة بغيرها، وبقدر ما تختلف استجابات الذوات بقدر ما تساهم العوامل الذاتية بنسبة أكبر في تحديد المدرك، والعكس صحيح.

الموضوع: 39 • هل الواقع هو ما ندركه بحواسنا؟

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع:

إن الصعوبة الأساسية التي يطرحها هذا الموضوع رغم بساطته الظاهرية تكمن في تنوّع دلالات لفظ الواقع: فما يسميه أفلاطون "الواقع الحقيقي" يختلف جذريا عما يفهمه الإنسان العادي، كما أن الواقع بالنسبة للعلم الحديث يختلف عما ندركه بحواسنا. وكل هذه الدلالات تجعل الإجابة عن السؤال المطروح إشكاليا. والخطأ الذي يحتمل أن يقع فيه التلميذ هو عدم الأخذ بعين الاعتبار الدلالات المتنوّعة لمفهوم الواقع.

المقدمة:

إن أكبر دليل على وجود شيء بالنسبة للإنسان هو الإدراك الحسي. إن شاهد عيان حينما يؤكد على ما حدث وما وجد بالفعل يقول: "رأيت ذلك بعيني، وسمعت كذا بأذني". وعلى هذا الأساس، يكون الإدراك الحسي هو مقياس الواقعية والوجود أو الحضور الفعلي للأشياء. فالحس المشترك يؤمن بما يراه قبل كل شيء، والواقع هو ما يؤثر في حواسنا. لكن الأمور ليست بهذه البساطة إذ وجد بعض الفلاسفة ما يبرر الشك في هذه الواقعية الساذجة والشائعة وحجتهم الأساسية هي أن: "الحواس تخدعنا" أي تكذب علينا. وبما أن العقل هو الذي يمكننا من اكتشاف هذا الخداع، اعتقد البعض أن الواقع هو فقط ما يحكم عليه العقل بالوجود. يحق لنا الآن بعد عرضنا لهذه الوضعية المشكلة أن نتساءل: هل "الواقع" الذي تقدمه لنا حواسنا وهمي ومزيف أم أنه هو الواقع بالذات؟ أليس الواقع الحقيقي هو الواقع الذي لا تدركه حواسنا؟

التحليل:

القضية الأولى: الواقع هو ما ندركه بحواسنا:

إن أول شيء يلفت انتباهنا في هذا الموضوع هو الارتباط الوثيق بين المدرك وما نصفه بالواقعي بحيث إن الشيء الذي يكون موضوع إدراكنا الحسي يتجلى لشعورنا دائما بصفته شيئًا حاضرًا موجودا حقيقة تحاط به أشياء أخرى موجودة تؤلف خلفيته. فالشعور المدرك يقدم لي العالم موجودا بصفة يقينية ولا يرقى إليه شك. ومن المعروف أن الواقعيين يعتبرون ما يسمى بـ "صدمة الواقع" دليلا على واقعية ما تدركه حواسنا.

وعلى خلاف الإدراك الحسي، التخيل يقدم لنا موضوعه دائما كشيء وهمي وغائب أو غير موجود. فما نصنعه بخيالنا ليس واقعا. كما أن ما نرجوه أو نتمناه أو نحلم به ونتوهمه ليس شيئا مجسدا في أرض الواقع. ومن جهة أخرى نجد أن الممارسة العلمية تبين أن ما يوجد هو قبل كل شيء ما يمكن إخضاعه للملاحظة والتجربة، ومن المعروف أن هاتين العمليتين لا تتمان بدون إدراك حسي.

نقد:

من الصعب تكذيب الشعور بواقعية العالم المحيط بنا، لكن ثقتنا في الإدراك الحسي تتزعزع بسهولة حينما نكتشف أن حواسنا تستطيع أن تخدعنا؛ كما أننا في الحلم كذلك نشعر بواقعية ما نعيشه وما نشاهده فيه، ولا نكتشف وهميته إلا حينما نستيقظ في الصباح. وهناك أيضا شيء يجدر بنا تأكيده وهو أن الصورة التي نكونها في أنفسنا عن العالم بناء على إدراكاتنا الحسية تختلف عن تلك التي يقدمها لنا العلم عنه.

نقيض القضية: ليس الواقع ما تدركه حواسنا.

ج. بـ. سارتر - J.P. Sartre
« إن كل شعور يضع موضوعه بكيفية ما، والإدراك يضع موضوعه كشيء موجود »

ارسطو - Aristote
« من فقد حسا فقد معرفة »

اعتقد أفلاطون - Platon في نظرية المثل أن الواقع المتغير الذي ندركه بحواسنا واقع مزيف لأنه ببساطة عالم الظواهر الحسية المتغيرة، وكل الأشياء الموجودة فيه ليست سوى ظلال للأشياء الحقيقية الموجودة في عالم المثل الذي يصفه أفلاطون بأنه أكثر واقعية من العالم الحسي. والمثل الأفلاطونية أي الأشياء الحقيقية لا تدرك بالحواس وإنما تدرك ببصيرة العقل، ولقد أبرز نظريته هذه في مرموزته المشهورة. وديكارت من جهته اجتهد من أجل إثبات أن ما ندركه بعقولنا أكثر واقعية من واقعية الأشياء التي ندركها بحواسنا وذلك انطلاقا من تحليله لإدراكه لقطعة شمع مأخوذة مباشرة من خلية نحل حيث بيّن أننا في أول الأمر ندرك بأعيننا شكلها ولونها كما نشم رائحتها المتميزة. لكننا حينما نضعها على النار تذوب، فيتغير شكلها ولونها ورائحتها بحيث إن إحساساتنا الجديدة بها تختلف عن تلك التي شعرنا بها من قبل، ومع ذلك نقول في أنفسنا: إن قطعة الشمع بقيت هي هي ولم تفقد جوهرها. ولما فكر كانط في هذا الموضوع توصل إلى النتيجة الآتية: لا يمكننا معرفة الأشياء في ذاتها وكل ما يمكن الوصول إليه هو عالم الظواهر. ومن المؤكد أن العالم الروحي ليس شيئا تدركه حواسنا.

نقد:

إن الفكر قد يتصور أشياء وهمية ويمنح لها وجودا فعليا مثلما هو الحال في التصورات الخرافية والسحرية، ولعل الميتولوجيا الإغريقية أوضح مثال على ذلك، ولم يتحرر الفكر البشري منها إلا بشق الأنفس.

التركيب:

إن مفهوم الواقع إشكالي لكونه يحمل دلالات عديدة. فالواقع العلمي يجمع بين ما ندركه بحواسنا وما لا يمكن إدراكه بالحواس مثل الإلكترون والبروتون... وهو واقع يتغير بتغير وتقدم العلوم، أما الواقع الموضوعي (المطلق) كما هو في ذاته أو عالم الأشياء في ذاتها عالم لا يمكن الوصول إليه، ولا نتصور أن كانط أخطأ حينما أكد على أننا لا نعرف سوى الظواهر.

الخاتمة:

كل ما يمكننا أن نستنتجه في الأخير هو أن الواقع لا ينحصر فيما يتجلى لحواسنا لأن الواقع بالمعنى المطلق لا يمكن بلوغه، ومهما تقدمت علومنا وأساليب تفكيرنا فإن نظرتنا إليه تبقى في رأينا نسبية وذاتية.

الموضوع: 40 — دافع عن قول الظواهريين: "إن كل شعور هو شعور بشيء".

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع:

هذا الموضوع لا يطرح أية مشكلة بالنسبة لطريقة معالجته أو الهدف الذي يجب أن نحققه من المقالة. والصعوبة الأساسية التي يطرحها تتعلق بفهم قول الظواهريين الذين يرفضون النظرة الديكارتية إلى الشعور والتي تعتبره جوهرا مفكرا مستقلا يكفي نفسه بنفسه، وهم ينظرون إليه باعتباره انفتاحا على الخارجي أي الأشياء التي تحيط بنا. والخطأ الذي يمكن أن يقع فيه الطالب هو أن يذكر كل ما يعرفه عن الشعور.

المقدمة:

إن الفكرة الشائعة عند الكثير من علماء النفس الكلاسيكيين والفلاسفة هي أن الشعور هو جوهر قائم بذاته، أو مجال نفسي محدد تكون فيه العناصر النفسية واعية. لكن الفلاسفة الظواهريين يرفضون الحديث عن شعور جوهري موجود في ذاته، ويؤكدون على حقيقة أساسية وهي: "أن كل شعور هو شعور بشيء"، فكيف يمكننا الدفاع عن موقف الظواهريين ؟ أي كيف نثبت أن الشعور لا يوجد إلا كنشاط يربط الذات الشاعرة بالعالم الخارجي؟ وأنه في غياب هذا الانفتاح على العالم لا يوجد شعور محض؟

التوسيع:

أ- عرض الأطروحة والدفاع عنها:

إذا كان تعريف الشعور ليس أمرًا هيِّنًا مثلما هو الأمر بالنسبة للأمور البسيطة جدا، فإننا مع ذلك يمكننا أن نشير بوضوح إلى وجوده، فالشعور في أبسط معانيه هو حدس، وإحساس بوجوده الفعلي في العالم مع إدراك ذلك، أي أن الإنسان لا يحس فقط بوجوده في العالم وإنما يعرف ذلك أيضا، بحيث يقول في نفسه: "أنا موجود في العالم".

لكن الشعور عند الظواهريين ليس جوهرا قائما بذاته، يمكن أن يوجد بصفة مستقلة عن الأشياء التي نشعر بها، أي ليس للشعور محتوى، ولا يوجد إلا بكيفية كنشاط نفسي. وعلى هذا الأساس نجد أن الذات الشاعرة -أو الكائن الشاعر- تميز دائما بين نفسها وبين الأشياء التي تشعر بها، أي بأنها منفصلة ومستقلة عن شعوره. لكن هذه الأشياء ليست تلك التي توجد خارج أبداننا فحسب، بل نشعر أيضا بأجسامنا وبأشياء توجد في أنفسنا، ومن هنا نستطيع الحديث عن نوعين من الشعور: شعور بأشياء توجد خارج أنفسنا، وشعور بأشياء توجد في أنفسنا كالأفكار.

في أية لحظة يمكن للإنسان أن يفكر مثلا في أبيه، وبعد ذلك يمكنه كذلك أن يشعر (أو يتذكر) بأنه فكر في أبيه، وهذا الشعور الثاني هو الذي نسميه بالشعور التأملي أي الشعور بأننا شعرنا بشيء، والحكم على الشيء بأنه شيء يعني في آن واحد الحكم على الذات بأنها ذات، فالشيء المادي ليس "ذاتا"، كما أن الكمبيوتر الذي يقوم بأعقد العمليات ليس ذاتا لكونه لا يعي ما يقوم به.

أن أشعر بشيء هو أن أفكر فيه، لكن التفكير يدل على نشاط نفسي كأن نتذكر أو نتخيل أو نتأمل أو ندرك أو نعتقد أو نشك أو نحكم أو نستدل أو نريد.

ب- الدفاع عن الأطروحة بحجج شخصية:

هل يمكن أن يوجد الشعور حقيقة في غياب مثل هذه الأفعال؟! الجواب يكون بالنفي بكل تأكيد.

إن كل تفكير هو تفكير في شيء معين، كما أن كل إدراك هو إدراك لشيء معين، كما أن كل إدراك حسي

هو إدراك لشيء معين مستقل عن الذات التي تدركه. وحينما نخاف يكون خوفنا حقيقة من شيء ما حتى وإن كان مبهما وغير محدد.

نفس الشيء يقال كذلك عن العواطف كالحزن، والفرح، والحب، والكراهية، إن عاطفتنا تتجه دائما نحو شيء أو كائن معين سواء كان ماديا أو معنويا، وإذا انقطع هذا النشاط يحدث الإعياء.

ومن يتأمل جيدا في هذا الموضوع يدرك بالأساس حقيقة ما قاله الظواهريون، لأن شعوري بالعالم سابق عن شعوري بذاتي، فلو أن شخصا ما ولد وعاش في عزلة تامة عن المجتمع، فإن شعوره سيكون بدائيا فاقدا لمقومات الشعور الإنساني الذي نجده عند أفراد ولدوا وعاشوا في مجتمع بشري. ويؤكد (ابن سينا قوله) بطريقته الخاصة على هاته الأطروحة بقوله: "الحسّ إنّما يحسّ شيئا خارجيا، ولا يحس ذاته، ولا آلته، ولا إحساسه".

جـ- تفنيد أطروحة الخصوم:

لكن بعض المفكرين يمنحون للشعور دلالة أخرى، وأول من اهتم في العصر الحديث بالشعور كموضوع فلسفي هو ر.ديكارت، الذي رأى في كتابه "تأملات ميتافيزيقية" أن الشعور جوهري، وأنه فكر خالص لا يتوقف على النشاط، وأنه يكفي نفسه بنفسه، وهذا كله يعني عند ديكارت أن الروح بطبيعتها تشعر ولا تتوقف عن ذلك.

والكثير من علماء النفس أمثال "تين - *Taine*" يؤمنون بوجود أشياء في الشعور بحيث إن هذا الأخير يتصور أن التخيل يعني وجود صور للأشياء داخل شعورنا، وعندما نقرأ ما يقوله و.جيمس - *W.James* عن تيار الشعور وطبيعة الشخصية، وكذلك ما يقوله برغسون *H.bergson* عن الطاقة الروحية وانتقائية الشعور، نجد أنهم يعتبرون الشعور -كشيء في ذاته- يتمتع بوجود مستقل عن النشاط الذي يقوم به. لكن الفلسفة الحديثة وفي مقدمتها الفلسفة الظواهرية تمكنت من تفنيد فكرة وجود شعور في ذاته، لأن وصف التجربة الشعورية الذاتية التي يمكن لأي فيلسوف أو إنسان القيام بها، تكشف له أنه لا يوجد سوى شعور واحد وهو الشعور بشيء، وأنه في غياب أي شيء ينعدم الشعور. كما يجب أن نفهم أيضا بأنه نشاط نزوعي بحيث إنه يوجه سهمه دائما صوب شيء معين بدل سواه بحيث إن الأشياء التي لا تقع في مجال اهتماماته وانتباهه يعدمها فتصبح في قائمة المعدومات عنده.

الخاتمة:

إن ما نستنتجه في النهاية هو استحالة رفض فكرة الظواهريين الأساسية باعتبارها قانون الشعور الأساسي الذي يجب على الفلسفة الحديثة وكذلك علم النفس باعتباره مسلمة أو نقطة انطلاق لكل فكر بشري يريد القبض على حقيقة الشعور. وليس من شك أن هذه الحقيقة هي التي ستفتح لنا المجال واسعا لفهم حقيقة الوجود البشري، فهل يمكن أن نفهم حقيقة الواجب والحرية والمسؤولية والعادة والعاطفة وأشياء أخرى لا نستطيع حصرها دون أن نعرف أولا أن " كل شعور هو شعور بشيء " كما قال أ.هوسرل: مؤسس المدرسة الظواهرية.

الموضوع: 41 ◆ قيل "كل ما هو نفسي شعوري" حلل وناقش

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع:

هذا الموضوع كلاسيكي، ولذلك لا يثير صعوبات خاصة، وهو في متناول كل طالب استطاع أن يستوعب درس: "الشعور واللاشعور". وبما أن المقال جدلي فإن الصعوبة الأساسية التي سوف يواجهها الطالب حتما هي تحضير الحجج الضرورية لبناء الاستدلالات الخاصة بكل موقف مع نقده.

المقدمة:

لا أحد ينكر بأننا لا نعرف كل شيء يوجد أو يحدث في أجسامنا، ولا نخطئ كذلك إذا قلنا بأننا لا نعرف إلا أشياءً قليلة عمّا تقوم به أبداننا من نشاطات فيزيولوجية أو عصبية إلخ.... فالدم يجري في عروقنا دون أن نشعر بذلك، والخلايا الجسمية تنقسم وتؤدي وظائفها دون أن نحس بذلك. لكن ما يثير تساؤلات فلسفية في هذا الموضوع هو الحديث عن نشاط نفسي لا شعوري على غرار نشاط فيزيولوجي (جسماني) لا شعوري؟ أي إذا كان من (المعقول) أو من البديهي الحديث عن اللاشعور الجسماني فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للحديث عن نشاط نفسي لا شعوري، لهذا السبب نتساءل: هل يعقل الحديث عن ميول ورغبات وعواطف وأفكار لا شعورية؟ أليس الشعور هو أساس وجوهر كل تفكير أو نشاط نفسي؟

القضية الأولى:

بالنسبة لأنصار النظرية الكلاسيكية وفي مقدمتهم ديكارت، الشعور جوهر وأساس كل نشاط نفسي، وأنه من العبث أن أقول مثلا: "أنا أفكر دون أن أشعر بذلك". ولقد قال ديكارت عن هذا الموضوع: أعتقد أن الروح تفكر دائمًا بنفس الطريقة التي أعتقد أن الضوء يضيء دائمًا.....وأن جوهر الشيء يوجد دائمًا في الشيء ذاته..."

من الواضح أن ما قاله ديكارت صحيح بالنسبة لكثير من الحوادث النفسية مثل الإحساس والإدراك والانفعالات، فلا يمكننا الحديث مثلا عن لذات وآلام لا شعورية لأنه مثل هذه الحوادث لا توجد إلا بكيفية واحدة، وهي أن نشعر بها. فلا ألم ولا إحساس ولا عاطفة حقيقية في غياب الشعور.

كما أن ديكارت *R.Descartes* يماهي أو يُوحِّد بين الشعور والفكر معتبرًا هذا الأخير نشاطًا شاملاً لكل ما تقوم به الروح، ونتيجة لذلك رأى أنه من التناقض الحديث عن نشاط نفسي لا شعوري.

فلا يعقل أن يفكر الإنسان وهو لا يدري أنه يفكر؟، ومن المعروف أن ديكارت أجاب عن "السؤال من هو أنا" في كتابه تأملات ميتا فيزيقية بأنه "شيءٌ يُفكِّر" فالذات الديكارتية جوهرية ثابتة، واثقة في نفسها، ولا تتوقف عن التفكير، ولا تفكر دون أن تعرف أنها تفكر، وعلى هذا الأساس يعتقد ديكارت أن كل ما لا نشعر به نشاط فيزيولوجي جسماني بالضرورة.

نقد:

يبدو أن التجربة الشعورية التي بإمكان أي إنسان القيام بها تكذب موقف ديكارت، فحينما نرجع إلى قرارة أنفسنا نشعر بعجزنا عن إدراك ومعرفة كل شيء يحدث فيها، فلا تُظهِر التجربة النَّفسية الواعية أن النَّفس شفافة كل الشفافية أمام الشعور. ومن الذي يضمن لي أني أعي أو أعرف كل ما يوجد أو يحدث في نفسي؟ ألا توجد ذكريات في أنفسنا ومع ذلك نعجز عن استرجاعها بجهدنا الإرادي ثم نتذكرها دون أن نسعى إلى ذلك بقصد إرادي؟

يبدو إذا أنه ليس من المستحيل الحديث عن أفكار أو عناصر نفسية أخرى توجد في أنفسنا ولا ندري

عنها أي شيء»، ويترتب عن ذلك أن الفكرة ليست شعورًا خالصًا بحيث يمكن أن توجد كنشاط نفسي لا شعوري.

نقيض القضية:

إن النقد الموجه إلى نظرية ديكارت أدّى ببعض أصحابه إلى الذهاب بعيدا إذ اعتبروا النشاط النفسي اللاشعوري أوسع بكثير من حياة الشعور حيث قال يونج - *Jung*، وهو أحد تلامذة س- فرويد مؤسس التحليل النفسي: إن الشعور مقارنة باللاشعور لا يمثل سوى جزيرة صغيرة مضاءة في وسط محيط عميق ومعتم، كما أكد س. فرويد *S.Freud* على مشروعية فكرة اللاشعور في مجال علم النفس بقوله: "أن يحدث شيء في النفس وأن نعرفه شيئان مختلفان تماماً"، وما دفع س. فرويد إلى بناء نظريته في التحليل النفسي على فكرة اللاشعور هو أن معطيات الشعور وحدها لا تستطيع بحال من الأحوال تفسير كل ما يجري في أعماق النفس البشرية لأن الكثير من تصرفات الإنسان السّويّ أو المريض نستغربها تمامًا لعجزنا عن إيجاد أسباب واعية تفسرها، ونتيجة لذلك فإنه من الضروري افتراض وجود أسباب لا شعورية تفسرها. هل نستطيع حقيقة أن نجيب بكل وضوح عن الأسئلة الآتية:

> س. فرويد - S. Freud
> «الحلم حارس النوم وليس عدوه»
>
> س. فرويد - S. Freud
> «أن يحدث شيء في نفسك وأن تعرف ذلك، أمران مختلفان تماما»

لماذا نعجز عن التذكر؟ ما الذي يمنع ذاكرتنا من الاسترجاع؟ ولماذا نكره أو نحب أشياء أو أشخاصًا دون إدراك أسباب معقولة أو شعورية واعية تدفعنا إلى ذلك؟ ولماذا يصاب بعض الناس بأمراض جسمية كالشلل أو الهستيريا دون وجود أسباب عضوية واضحة؟ ولقد أنشأ فرويد مدرسة التحليل النفسي المشهورة قصد علاج المرضى وإنقاذهم من معاناتهم، وذلك بتطهير لاشعورهم من العناصر النفسية المتسببة في ذلك، ويعتقد فرويد أن نجاح التحليل النفسي نفسه سيكون دليلاً علميا على صحة فرضية اللاشعور.

نقد: لا شك أن فكرة اللاشعور الحديثة ثورية إذ أثارت نظرية فرويد انتقادات كثيرة وعنيفة من طرف الكثير من الفلاسفة والعلماء ورجال الدين، وهذا ما استغربه فرويد، ولم يعتبره إنصافًا. ولكن هناك حقيقة واحدة لا يستطيع أحد إنكارها وهي أن فكرة اللاشعور لم تَرْقَ إلى مستوى الحقيقة العلمية لأنها لم تحقق الإجماع، أي أن فرويد لم ينجح في إقناع الجميع بـ"علمه"، ولا يزال الكثير من العلماء والفلاسفة يرفضون فكرة اللاشعور النفسي حتى الآن. فالفيلسوف الفرنسي ج. ب. سارتر - *J.P.Sartre* لا يعترف بوجود اللاشعور، ويعتبره ضربًا من خداع الشعور، كما أن الطبيب هـ. آي - *H.EY-E* يرفضها كذلك بحجة أن الحادثة النفسية لكونها تجري في الزمان، لا تستطيع أن توجد إلا كحادثة شعورية. كما رفض الفيلسوف ك. بوبر - *K.Popper* فرضية اللاشعور لكونها فكرة لا يمكننا إخضاعها للاختبار التجريبي.

التركيب:

نعتقد أن التوفيق بين النظرتين ليس مستحيلاً، والنتائج التي توصل إليها العلم الحديث توحي لنا بذلك. فليس من المعقول القول بأن الذّات البشرية تدرك وتعي بوضوح كل ما يجري فيها، وليس بإمكانها تغيير الأمور أو التصرف فيها بكل حرية، ونعتقد أن فرويد صادق نسبيًا حينما قال: "إن الأنا ليس سيدًا في بيته"[1]. لكن الإصرار المذهبي على اعتبار فكرة اللاشعور مبدأ وأساس كل نشاط نفسي فيه كثير من المبالغة، وعلى هذا الأساس نعتقد أن تأثير اللاشعور في حياتنا النفسية لا يصل إطلاقاً إلى المستوى الذي تصوره فرويد.

الخاتمة:

وانطلاقًا من كل ما ذكرناه نعتقد أن هناك فكرة جوهرية تفرض نفسها علينا وهي أن فرضية اللاشعور مشروعة ومقبولة نظرًا لقوتها التفسيرية النظرية من جهة، ولكونها الأساس الذي قامت عليه طريقة التحليل النفسي في علاج بعض الأمراض النفسية. ومع أهمية هذه الفرضية وجاذبيتها عند الكثير فهي تفتقر إلى أدلة علمية موضوعية.

1 . *S.Freud, Introduction à la Psychannalyse.*

الموضوع 42: هل يمكن اعتبار نظرية اللاشعور ثورة علمية؟

فهم الموضوع: شعبة آداب و فلسفة

إن موضوع التساؤل في هذا السؤال هو نظرية اللاشعور التي لا يمكن لأيّ تلميذ في القسم الأدبي أن يجهلها إذ تتعرّض لها عدة دروس مقررة. لكنّ لفظ الثورة وتحديدا الثورة العلمية ليس مفهوما واضحا بالضرورة في ذهن التلميذ، ويترتب عن أيّ سوء فهم خطأ في طرح الإشكال، ومن ثمة الخروج عن الموضوع الكلي أو الجزئي. فالحكم على أية نظرية بأنها أحدثت ثورة يعني قبل كل شيء أنها استطاعت أن تُبْطِل النظريات الأخرى، وتثبت زيفها. وعلى هذا الأساس يجب أن يدرك الطالب أن هذا النص إبستيمولوجي في المقام الأول، وأن مهمته إبراز مدى استجابة هذه النظرية للمعايير والمؤهلات التي تجعل أيّة نظرية علمية بالفعل. والخطأ الفادح الذي يمكن أن يرتكبه الطالب هو تحرير مقالة تتعلق بإثبات أو نفي اللاشعور.

المقدمة:

نقصد بالثورة العلمية التغيير الجذري في تفسير ظواهر مجال معين؛ ونظرية اللاشعور التي وضعها طبيب الأمراض العصبية س. فرويد - *S.Freud* تطمح إلى تفسير السلوك البشري بصورة مختلفة جذريا عن كل ما هو معروف في مجال علم النفس قبل ظهور هذه النظرية. والكل يعرف أن فرويد واجه سلسلة من الاعتراضات والانتقادات الشديدة فور كشفه عن مضمون نظريته. فما حقيقة هذا الجدل بين فرويد وخصومه؟ هل استطاع التحليل النفسي أن ينجح في إحداث ثورة في مجال تخصصه حقيقة؟ ألا يمكن القول: إن الاعتبارات الإيديولوجية وحدها هي التي صنعت الحدث في هذا الموضوع؟

التحليل:

القضية الأولى: التحليل النفسي ثورة علمية:

إذا نظرنا إلى جدية وحجم الجدل الفكري القائم بين علماء النفس والفلاسفة ورجال الدين حول هذا الموضوع يمكننا حقيقة القول بأن ما جاء به التحليل النفسي ليس مجرد زوبعة بل عاصفة حقيقية زعزعت ودكّت أسس علم النفس والفلسفة، وكذلك علم الأعصاب.

في مجال علم النفس، كانت نظرة علماء النفس قبل فرويد متأثرة بفلسفة ديكارت - *Descartes* الذي يماهي أو يوحد بين النفس والشعور معتبرا الذات العاقلة الشاعرة (الواعية) أو الروح مبدأ وأساس كل ما يوجد ويحدث في النفس إلى درجة اعتبر الحديث عن لاشعور نفسي تناقضًا في الحدود. لكن نظرية اللاشعور قلبت المفاهيم وأسقطت الأنا من أعلى مرتفعاتها وأفقدتها سيادتها وسلطتها على النفس، ذلك لأن "اللاشعور هو الذي يتحكم في زمام الأمور"، ولم يعد العقل هو الذي يوجه سلوك الإنسان ويتحكم فيه.

> س. فرويد - *S. Freud*:
> « الأنا ليس سيدا في بيته »
>
> س. فرويد - *S. Freud*:
> « إن العمليات النفسية الأكثر تعقيدا وكما لا تستطيع أن تجري في أنفسنا دون أن تثير شعورنا »
>
> ر. ديكارت - *R. Descartes*:
> « أعتقد أن الروح تفكر دائما بنفس الطريقة التي أعتقد أن الضوء يضيء دائما »

وإذا كان علم الأعصاب قبل س- فرويد يفسر الأمراض النفسية بردها إلى أسباب وعوامل عصبية عضوية خالصة فإن س- فرويد يرجع الكثير منها إلى أسباب نفسية عاطفية تتمثل أساسا في دوافع وذكريات مكبوتة في أعماق نفس الإنسان.

وليس من شك في أن طموحات نظرية س- فرويد

تتجاوز حدود الطب وعلم النفس لتتحول إلى نظرية شاملة تفسر كل النشاط البشري كالأدب والفن والدين إلخ...

نقد: إن الواقع العلمي لا يزال ينظر إلى التحليل النفسي نظرة نقدية، ولم تحظ نظرية اللاشعور بتأييد الجميع، فكيف يمكن حقيقة القول بأن نظرية معينة أحدثت ثورة إذا لم تحقق الإجماع، ولم تبطل حقيقة النظريات الأخرى؟

نقيض القضية: التحليل النفسي لم يحدث ثورة علمية إن فكرة اللاشعور لا تزال فرضية ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية المؤكدة، وس. فرويد نفسه يقدمها باعتبارها "فرضية مشروعة". والواقع العلمي يؤكد أنها لم تحقق سوى نتائج متواضعة على أساس أن مجال تفسيرها ينحصر في السلوك الغريب أي السلوك الذي لا نستطيع تفسيره برده إلى أسباب واعية وعقلانية. والكثير من الفلاسفة والأطباء يرفضون أساسا فكرة اللاشعور مثل الفيلسوف الفرنسي ج. ب. سارتر وهـ. آي *H.EY-E* والدراسات التي أقيمت في مجال علم الأعصاب قصد الكشف عن نشاط عصبي دماغي يرافق العمليات النفسية التي تحدث عنها س. فرويد لم تفض إلى نتائج تسمح لنا بالتأكيد على صحة نظرية س. فرويد أو تكذيبها. ولقد اعترض كارل بوبر على علمية التحليل النفسي بحجة أنها ليست فكرة يمكن تفنيدها تجريبيا، ولا يوجد بالفعل دليل علمي تجريبي يمكننا الارتكاز عليه لإثبات صحة نظرية س. فرويد.

نقد:

رغم أن نظرية اللاشعور لم تنجح في تحقيق الإجماع العلمي الذي تطمح إليه، فالجاحد وحده يجرؤ على إنكار القوة التفسيرية لهذه النظرية. فالفضل يرجع إلى س. فرويد في إبراز نقص معطيات العقل والشعور في تفسير سلوك الإنسان ولا سيما سلوك المريض.

التركيب:

إذا نظرنا إلى التأثير الكبير الذي أحدثته هذه النظرية في عالم الفكر وبشكل خاص في مجال علم النفس، نستطيع القول: إن فرويد نجح في تغيير نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى قيمه ومكانته الحقيقية إذ تمكن من زعزعة عرش الذات الواعية الشاعرة ومن إثارة الشكوك حول قدرتها على تدبير شؤون النفس بالإرادة والعقل. والإضافة التي جاء بها التحليل النفسي هي إمكانية فهم سلوك الإنسان بصورة أوسع وأعمق وذلك بتسليط الأضواء على ما يجري في أعماق أنفسنا دون أن نشعر به.

الخاتمة:

وتأسيسا على التحليل السابق، نعتقد أن نظرية التحليل النفسي أداة فكرية نظرية تتمتع بقوة تفسيرية تجعل منها السبيل الوحيد الذي يمكننا من الكشف عن الدلالات العميقة لسلوك الإنسان السّويّ أو المريض. ولكننا مع ذلك لا نستطيع حقيقة القول بأن هذه النظرية أحدثت ثورة حقيقية على غرار ثورة كوبرنيك العلمية مثلا.

الموضوع 43 • ما هي نوع العلاقة القائمة بين الألفاظ والأشياء؟

آداب و فلسفة، لغات أجنبية

فهم الموضوع:

لا يثير هذا الموضوع صعوبات خاصة لأنه ببساطة يتعلق بعنصر من درس "اللغة والفكر". لكن الطالب الذي لم يستوعب هذا الدرس بدقة وبشكل مفصل، لا يمكنه أن يعالج هذا الموضوع بنجاح، ولعل أكبر خطأ يقع فيه هنا هو أن يعالج مقالة أخرى حول موضوع الفكر واللغة.

المقدمة:

يميز علم اللسانيات بين الدال والمدلول بحيث يقصدون بالأول الصورة الصوتية للكلمة، ويقصدون بالثاني المفهوم العقلي للكلمة أي دلالتها، وليس بالضرورة الأشياء الموجودة في الواقع، إن كلمة "حيوان" دال وأما تصور "الحيوان" من حيث هو فكرة ندركها بعقولنا مدلول، لكن هذا المدلول مرتبط بالحيوانات الموجودة في الواقع، وهنا ندرك أن وجه الصعوبة التي يواجهها الفيلسوف هي الكشف عن طبيعة العلاقة القائمة بين الدال والمدلول والأسئلة الآتية تطرح بوضوح إشكال هذا الموضوع:

هل توجد ضرورة عقلية منطقية -أو طبيعية- تفسر لماذا سمينا القط "قطًا"؟ والذئب "ذئبًا" إلخ...؟ هل توجد قاعدة نخضع لها حينما نسمي أشياء معينة؟ أليست العلاقة القائمة بين الكلمة ومفهومها العقلي اصطلاحية واعتباطية خالصة بحيث تخضع لإرادة من يبتكر الأسماء؟

القضية الأولى: موقف ف. دي. سوسير - *F.de Saussure*

يرى عالم اللسانيات السويسري ف. دي. سوسير أنه لا يوجد قانون أو قاعدة تفسر لماذا يطلق الإنسان أسماء معينة على أشياء معينة بدل غيرها، وبتعبير آخر نقول: إن العلاقة بين طرفي الدلالة علاقة تحكمية أو اعتباطية، والدليل على ذلك هو أن المقارنة بينهما لا تكشف عن وجود أي تشابه بينهما: إن الصورة الصوتية لكلمة "الذئب" لا تشبه على أي نحو الذئب من حيث هو كائن حي موجود في الواقع، أي لا يمكن أن نعرف دلالة الكلمات بمجرد أن ينطق بها غيرنا، وبعبارة أخرى لا نستنتج دلالة الكلمة من صوتها فلا شيء يبرر لماذا سمي الإنسان الذئب "الذئب"، وإذا فكرنا جيدا فإننا نستطيع أن ندرك بأنه ليس من غير المعقول أن شيئا آخر "الذئب". وهناك أمر آخر يدعم أطروحة دي. سوسير، وهي أن نفس الشيء يحمل أسماء متنوعة، ولعل مفهوم الأسد في اللغة العربية أكبر دليل على ذلك، كما أن اختلاف اللغات دليل آخر على ذلك لأن الصورة الصوتية للكلمة تختلف من لغة إلى أخرى رغم أن الدلالة أو المفهوم واحد، فلا تشابه بين الصورة الصوتية لكلمة "بحر" العربية، والصورة الصوتية لكلمة mer الفرنسية.

> ل. لافيل L. Lavelle
> «اللغة فكرة الإنسانية»
>
> ج. باشلار G. Bachelard
> «إن القصيدة مكونة من الصور»
>
> ك. ماركس K. Marx
> «إن الشعور واللغة نشآ من حاجة الإنسان إلى التجارة والتعامل مع غيره من الناس»

وقد يعترض البعض على نظرية دي. سوسير بحجة وجود بعض الاستثناءات المتمثلة أساسا في الكلمات التي أنشأها الإنسان بتقليد الأصوات التي يسمعها (les anomatopées) مثل المطرقة، المزمار، الخرير الزمهرير إلخ... لكن هذا الاعتراض لا يقنع كثيرا لأن عدد هذه الكلمات في جميع اللغات ضئيل من جهة، كما أنها ليست عناصر أساسية في اللغة، فالدال إذن ليس صورة أو نسخة للمدلول بل هو مجرد علامة له من جهة أخرى.

نقد: لقد بينت نظرية دي- سوسير أن اللغة في جوهرها نسق رمزي، ولا يوجد بالفعل منطق واضح يحدد لنا العلاقة بين الأسماء والأشياء، ومع ذلك يوجد أمر بالغت فيه هذه النظرية وهو الفصل بين الكلمة ومفهومها، وهو النقص الذي إستغله العالم بينفنيست - *Benveniste* لبناء نظرية جديدة.

نقيض القضية: نظرية بنفينيست (الأفلاطون)

في حوار كراتيل- *Cratyle*، رفض سقراط - *Socrate* فكرة اعتباطية الترميز لأنه ليس من المعقول أن يناسب أي اسم الشيء الذي نريد تسميته، ولا ينجح في هذه العملية سوى الإنسان الخبير والحكيم الذي يستطيع أن يدرك ما هو الاسم الحقيقي الذي يجب أن يحمله شيء معيّن بدل غيره، ولقد أعاد الاعتبار لهذه النظرية حديثا عالم اللسانيات الفرنسي بنفنيست - *Benveniste* الذي ردّ على دي- سوسير بأن ما هو اعتباطي هو "أن إشارة (أو كلمة) معينة دون غيرها هي التي جعلت لتدل على هذا العنصر من الواقع بدل غيره"[1]، أي ما هو اعتباطي هو العلاقة بين الدال والأشياء، في حين أن العلاقة بين الدال والمدلول باعتبار هذا الأخير مفهوما وفكرة هي علاقة وحدة بنيوية بحيث إن كل واحد منهما يستحضر في ذهن الإنسان الآخر. إن فكر الإنسان لا يحتوي على أشكال فارغة، أي لا يحتوي على مفاهيم غير مسماة فالدال هو الصورة الصوتية للمدلول، والمدلول هو المقابل أو المحتوى الذهني للدال والارتباط بين طرفي الدلالة وثيق إلى درجة لا يمكن فكه أو تغييره كما نشاء.

نقد: لا يمكننا بالفعل اعتبار كل جوانب العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية لأن مستعملي نفس اللغة لن يتفاهموا إلا إذا اتفقوا على دلالات الكلمات التي يستعملونها، ومع ذلك يبقى الإنسان هو الذي يمنح دلالة معينة لاسم معنى، وهو الذي يختار الاسم لكل فكرة أو شيء يؤيد التعبير عنه.

التركيب:

إن اللّغة هي أعلى أشكال الترميز عند الإنسان، ومن حيث الإمكان لا نرى شيئا يفرض على جماعة بشرية معينة اختيار رموزا معينة بدل سواها للتعبير عن أغراضهم وللتواصل فيما بينهم، ولكن الكلمة حينما تحتل مكانها في ذهن الإنسان بمحتواها الفكري أو المفهومي يستحيل عندئذ فك هذه العلاقة أو تغييرها بكل سهولة.

الخاتمة:

تأسيسا على كل ما عرضناه من أفكار، نرى أن كل ما يمكننا تأكيده هو أن العادة أو الاستعمال المتواصل للكلمة بدلالة معينة ثابتة هو الذي يجعل الارتباط بين طرفي الدلالة وثيقا وقويا، من جهة أخرى لا يمكن أن نثبت بأن كلمة "الذئب" هي وحدها الكلمة التي يجب أن يسمى بها هذا الحيوان.

1 . *E. Benveniste, Problème de linguistique générale*

الموضوع: 44 ♦ هل توجد أفكار حقيقية منفصلة عن اللغة؟

آداب و فلسفة ، لغات أجنبية

فهم الموضوع:

إن مسألة التفكير بدون لغة مشكلة كلاسيكية يعرفها بالضرورة تلاميذ القسم الأدبي باعتبارها عنصرا أساسيا في درس "اللغة والفكر". ولذلك نعتقد أن هذا الموضوع لا يثير صعوبات حقيقية بالنسبة لمن استوعب جيّدا الدرس النظري. وليس من شك أن الطالب يجد مجالا واسعا في هذه المقالة لإبراز تفكيره الشخصي أي مهاراته وقدراته الفلسفية الحقيقية.

المقدمة:

إن التجربة الفكرية الحية تجعلنا نعتقد أحيانا أننا نحتاج إلى نشاط لغوي لكي نفكر، وشعورنا الداخلي يؤكد على ذلك، ولكننا في أحيان أخرى نشعر كذلك أن لغتنا عاجزة تماما عن التعبير بحيث نعجز عن إيجاد الكلمات التي تعبر بصدق عن أفكارنا، وعندئذ نقول في أنفسنا: إن اللّغة شيء، والفكر شيء آخر. ونتيجة لذلك، ندرك أن العلاقة بين الفكر واللغة غامضة وإشكالية، تثير الدهشة، وتدفعنا إلى طرح التساؤلات الآتية: فهل يعقل فعلا الحديث عن أفكار مقطوعة الصلة باللغة؟ وبمعنى آخر: هل يمكن أن توجد أفكار في غياب اللّغة؟ أليس النشاط اللغوي والفكري شيئًا واحدًا في جوهرهما؟

عرض القضية الأولى:

إن بعض المفكرين يؤكدون على أن طبيعة الفكر متميّزة عن طبيعة اللغة، أي أن الاختلاف القائم بينهما جوهري، ولا مجال عندهم لإنكار ثنائية اللغة والفكر. فأنصار الاتجاه الثنائي يؤكدون على أن الفكر أسبق وأسمى من اللغة التي صنعها وأبدعها. ويعدّ الفيلسوف الفرنسي هـ. برغسون - H.Bergson زعيم هذا الاتجاه إذ حرص حرصا شديدا على وضع خط واضح فاصل بين اللغة والفكر. فاللّغة عنده لا تعبّر سوى عما هو موضوعي ومشترك في التجربة الإنسانية، فالكلمة عنده شكل جامد ثابت وجاف أو "مومياء"، بينما الفكر ذاتي وحيوي لكونه تيارا شعوريا متصلا متجددا ومتدفقا، لا يتوقف عن الحركة والانسياب. وإذا كان تفكيك أية جملة لا يثير عند برغسون أية مشكلة فإن الفكرة لا تقبل التجزئة لأنها فيض متصل من المعاني. ويترتب عن هذا الاختلاف استحالة التناسب أو التطابق بين الفكر واللّغة.

ونلاحظ من جهة أخرى أن الكثير من الأدباء والفنانين والمتصوفين اعترفوا بأنهم عجزوا عن التعبير عن الكثير من أفكارهم.

إن قدرتنا على الفهم لا تتناسب مع قدرتنا على التبليغ بحيث نشعر في قرارة أنفسنا أن قدرتنا على التفكير أوسع حقيقة من قدرتنا على التعبير. ولا شك أن المعيش النفسي الشعوري الداخلي يمكن أن يوجد بكيفية ما في غياب اللّغة: فالرضيع مثلا يشعر بأحاسيس كثيرة متنوعة ولكنه لا يملك لغة تمكنه من التعبير عنها، ولا يمكننا القول كذلك: إننا قادرون على التعبير عن مشاعرنا وأحاسيسنا المرهفة. فالكلمات "قبور المعاني" لأنها تجرد الفكر من كل ما هو أصيل وحيّ وذاتي. وبصيغة أخرى عبّر م. تورنيي - *M. Tournier* عن هذه الحقيقة بقوله: "إن الكتاب طائر منزوف متلهف إلى الدفء البشري..."[1] والنتيجة هي أن اللغة تجمد الفكر في قوالب جامدة فاقدة للحياة، ولو افترضنا وجود تطابق تام بين الفكر واللغة لما

[1] . *Michel Tournier, Vendredi ou les limites du Pacifique*

وجد الإنسان صعوبة حقيقية للتعبير عن أفكاره كلها. ويمكننا أن نجد في ظاهرة التأويل دليلا آخر على صحة هذه الأطروحة لأن نفس الجملة تحتمل معان ودلالات مختلفة، كما أن مصاعب الترجمة من جهة أخرى تثبت لنا حقيقة هذه الثنائية.

النقد: يبدو أن الفكر أوسع بالفعل من اللغة، وإذا كان الفكر نشاطا ذاتيا وشخصيا فإن اللغة موضوعية ونكرة، ومع ذلك لا نرى كيف يمكن أن نفكر بدون لغة، وهـ - برغسون نفسه استعمل اللغة لإثبات قصورها وعجزها عن التعبير. كيف يمكن أن نتمثل في أذهاننا تصورات لا اسم لها؟ وكيف تتمايز الأفكار فيما بينها لولا اندراجها في قوالب لغوية. أليس التفكير بدون لغة مهمة مستحيلة؟

نقيض القضية: لا فكر في غياب اللغة.

إن البعض الآخر من الفلاسفة الذين اهتموا بهذا الموضوع لم يجدوا أي مبرر يقنعهم بضرورة الفصل بين اللغة والفكر بل اكتشفوا ما يدفعهم إلى اعتبارهما شيئا واحدا.

قال هيجل: "الكلمة هي التي تمنح للفكر وجوده الأسمى والحقيقي"[1]. ويعني بذلك أن الفكر الذي نعجز عن التعبير عنه فكر مبهم وغامض، ولم ينضج ولم يتضح بحيث إن صاحبه لا يدركه ولا يعيه بوضوح، ويكفي أن نحسن التعبير عن الفكر حتى يتضح. ويؤكد دولاكروا - *Delacroix* على هذا الطرح بقوله:"حينما تغيب الكلمة عن أذهاننا يضطرب كل شيء"[2]. فلا يمكن أن نعي ما يختلج في أنفسنا إلا إذا استطعنا أن نقوله بوضوح لأنفسنا وذلك بالتعبير عنه بحيث نتمكن من إخراجه من دائرة الذاتية والحميمية الضيقة إلى عالم الموضوعية. وبقدر ما تكون اللغة غنية وواسعة بقدر ما تكون قدرتنا على التفكير أكبر وتتسع آفاقه وتكبر مرونته وحريته. كيف يمكن لإنسان لا يملك في ذهنه سوى عدد محدود من الكلمات أن يكون أديبا أو فيلسوفا؟ والفيلسوف الفرنسي آلان - *Alain* وضح لنا هذه الحقيقة بقوله: "إن الأفكار توجد في الكلمات"[3]. أي أن الأفكار تغيب حينما تغيب الكلمات. وما يثبت أن الفكر مشروط باللغة هو أن كل محاولة للتفكير بدون لغة فاشلة بالضرورة. والتجربة تثبت أن الطفل الصغير يتعلم الكلمات قبل أن يدرك معانيها بوضوح. ولا ترد الأفكار إلى ذهنه مجردة من كل ثوب أو سند لغوي أي أنه يكتشف الأفكار في الكلمات.

حنة أرندت - *H. Arendt*
« يصير العالم إنسانيا حينما يصبح موضوع حوار »

م. م. بونتي - *M. M. Ponty*
« الكلمة هي الوجود الخارجي للمعنى »

آلان - *Alain*
« إن كل وسائل التفكير تكمن في اللغة، ومن لم يفكر في اللغة لم يشرع في التفلسف »

ثم إننا لا نرى كيف يمكن اكتساب فكرة جديدة في أذهاننا وتمييزها عن أفكارنا السابقة دون الاستعانة باللّغة. ولا نرى كيف يمكن أن نفكر حقيقة دون أن نركب جملا في عقولنا وفق ما تقتضيه قواعد اللّغة. ولا شك أن ب. فاليري - *P.Valerie* على صواب حينما قال: "الكلمات أفكار نائمة" إذ يكفي أن تَرِدَ على ذهن الإنسان حتى تصبح أفكارا حيّة. فاللّغة إذن هي التي تبرز الفكر، وتخرجه من حيّز الكتمان إلى حيّز الوجود الحقيقي، ولولاها لبقي عدما أو وجودا بالقوة حسب تعبير أرسطو، ولعل هذه الحقيقة هي التي جعلت الفيلسوف هاملتون - *Hamilton* يقول أن: "الألفاظ حصون المعاني". ويذهب الفيلسوف الألماني هايدجر - *Heiddegger* إلى أبعد الحدود حينما قال: "إن اللّغة بيت الوجود" ذلك لأن اللّغة تثقف الشعور أو الوجدان بحيث أن الكثير من النشاطات والوظائف النفسية العليا كالخيال والتذكر لا تظهر ولا توجد حقيقة في غيابها.

نقد: هناك حقيقة أصبحت واضحة الآن وهي أن التفكير بدون لغة أضحى وهما وخرافة و"لا وجود للمعنى خارج الكلمة" كما قال

---

1 . *Hegel, Enceclopedie des sciences philosophiques, 1817*

2 . *Delacroix, le langage de la pensée*

3 . *Alain Chartier, Eléments de la philosophie*

ر. بارث - R.Barthes، ولكن اللغة مع ذلك ليست هي التي تتكلم وإنما يفعل ذلك الفكر الواعي الذي تحمله المسؤولية حينما لا نجد الصيغة اللغوية أو الكلمات المناسبة للتعبير عن أفكارنا. ولا نعتقد أن من يتكلم كثيرا يفكر كثيرا بالضرورة. ثم إن القدرة على الفهم لا تتناسب مع القدرة على التبليغ.

التركيب: إن ما يمكن إبرازه الآن هو استحالة الحديث عن التطابق أو الانفصال التام بين اللغة والفكر، وكل ما يحق لنا قوله هو أن العلاقة بينهما معقدة لكونهما مترابطين ومتداخلين وظيفيا.

الخاتمة:

يمكننا في الأخير أن نجيب عن السؤال المطروح في نص الموضوع بقولنا: إن التداخل والترابط الوظيفي بين اللّغة والفكر ليس دليلا على أنهما متطابقان بصورة تجعل منهما شيئا واحدا. فالفكر ليس لغة رغم أنه لا يبرز بدونها، ولا نفكر حقيقة عن طريق الربط العشوائي بين الكلمات وإنما عن طريق إعمال العقل بذكاء ورويّة. لكن الكلمات تنمي قدرات الفكر وتثقفه.

الموضوع

شعبة آداب وفلسفة

لقد عرّف أرسطو الإنسان بأنه حيوان ناطق، انطلاقا من هذا التعريف بيّن أن اللغة هي حقيقة الفصل النوعي للإنسان.

فهم الموضوع:

يكتسي هذا الموضوع أهمية خاصة إذ لا يمكننا معالجته باستظهار ما أخذناه في الدرس من معارف، ولكن في غياب هذه الأخيرة تصبح المهمة أصعب. إن الصعوبة الأساسية التي تواجهنا في هذه المقالة تتمثل في إيجاد الحجج القوية التي لا تترك أي مجال للشك في أن اللغة هي الجدار الفاصل بين البشر ومملكة الحيوان، والمقارنة التحليلية الدقيقة بين لغة البشر ولغة الحيوان هي وحدها التي تثبت وجود فرق نوعي بين اللغتين. وأكبر خطأ يمكننا أن نقع فيه هو الاكتفاء بسرد الدرس دون مراعاة المطلوب والمنهجية.

المقدمة:

يقول مونتاني: "إن الفرق بين إنسان وآخر أكبر من الفرق بين الإنسان والحيوان". لكن بعض المفكرين الآخرين مثل ديكارت لا يقبلون هذا الحكم، ويعتبرون اللغة خاصية إنسانية خالصة، وأن الفرق بين الإنسان والحيوان أكبر وأهم من أي فرق بين إنسان وآخر مهما بالغنا في تصور ذلك. فكيف يمكننا إثبات ذلك؟ ما السبيل إلى إثبات أن اللغة هي الحاجز الكبير الذي يفصل عالم الإنسان عن مملكة الحيوان؟

التحليل:

يعرف الفيلسوف إ. سابير E. Sapir اللغة بقوله: "اللغة هي كل نسق من الرموز التي يمكن استعمالها أداة للتواصل" وإذا نظرنا في هذا التعريف نجد أنه لا يصف الرموز بأنها إنسانية بالضرورة، ولذلك يتعين علينا أن نتأمل جيدا حتى نتمكن من إبراز الفرق الجوهري بين لغة الإنسان ولغة الحيوان بحيث تصبح المقارنة بينهما غير مجدية، ويكون من المستحيل رد اللغة البشرية إلى شكل من أشكال التعبير عند الحيوان، أي ينبغي أن نثبت بأن الفرق بين هاتين اللغتين ليس فرقا في الدرجة بل فرق في الطبيعة.

يجدر بنا أولا أن نبرز حقيقة أولى أساسية وهي أن كل تواصل يشترط وجود طرفين وهما المرسل والمرسل إليه (أو المتلقي) الذي يتحول بدوره إلى مرسل حينما يجيب، أي هناك تبادل حقيقي للرسائل بين الطرفين، كما يشترط وجود رسالة فيها محتوى فكري معين يقصده المرسل ويفهمه المرسل إليه، وكذلك الشفرة code أي: نسق من الرموز التي ينبغي أن تكون قاسما مشتركا بين المتواصلين، وأخيرا الرمز الذي ينقسم إلى دال ومدلول، الدال سند مادي وحامل الدلالة والمفهوم، والمدلول هو المحتوى المفهومي للكلمة أو معناها كفكرة.

ودراسة هذه الرسائل تكشف عن تنوعها إذ تشمل تقريبا كل ما يمكن أن ينتقل من مكان إلى آخر أي كل ما يمكن توزيعه ونشره في محيط معين مثل: الصوت والضوء والرائحة إلخ... فالنحلة مثلا كما أثبت ف فريش بدراساته المشهورة، يمكنها أن تخبر غيرها من النحلات العاملات بالمكان الذي يوجد فيه رحيق الأزهار بحيث تحدد بدقة الاتجاه والمسافة برقصاتها الدائرية، كما أن الشامبانزي يصدر أصواتا مختلفة (حوالي 10 صوتا) للتعبير عن انفعالاته وأغراضه الحيوية المختلفة... ولهذه الأسباب ظن البعض

أن الفرق بين لغة الإنسان ولغة الحيوان فرق في الدرجة فحسب.

بيد أن تحليلا أعمق لهذا الموضوع سوف يكشف عن الهوة الواسعة بين هاتين اللغتين مما يجعل كل مقارنة بينهما عديمة المعنى: إن رسالة النحلة لا تستهدف استجابة لغوية بالردّ عليها برسالة أخرى، وإنّما غرضها هو إثارة سلوك معين مجرد من كل دلالة لغوية وهو الاتجاه إلى المكان الذي يوجد فيه رحيق الأزهار، ونفس الشيء يمكننا قوله عن لغة كل نوع حيواني. وعلى هذا الأساس، نرى أنه ليس من الصواب هنا الحديث عن التواصل الذي يبقى خاصية اللغة البشرية. نحن البشر نتحدث ونتكلم مع الذين يتحدثون ويتكلمون معنا، بحيث يستجيب كل واحد منا للرسالة التي يتلقاها من غيره بإنشائه رسالة أخرى. فالإجابة حقيقة لغوية في جوهرها وفي طبيعتها. ثم إن النحلة التي لم تر رحيق الأزهار لا تستطيع أن تنتج رسالة تتعلق بهذا الشأن، أي أن الرسالة الحيوانية مجرد سلوك غريزي أو فعل منعكس طبيعي، وهي مثير طبيعي للنحلة التي تتلقاها.

ومن المؤكد أن الحيوان لا يبدع لغته، ولا يتعلمها، ولا يطورها. وعلى العكس من ذلك نجد أن اللّغة عند الإنسان ظاهرة اجتماعية ثقافية. وإذا كان من الممكن أن نعلّم الحيوان كيف يستجيب بسلوك معين لإشارة لغوية معينة تعلّمها، فإنّه لا يستطيع أن يفهم جملة جديدة، بينما الطفل الصغير يتمكن من ذلك بكل سهولة كما يستطيع أيضا أن ينشئ جملة جديدة يفهمها غيره. إن هذه العلاقة اللغوية الحرة القائمة بين البشر تمكّن كل فرد من التعبير عما يشاء وليس عما تمليه عليه الظروف الخارجية التي يواجهها بالضرورة، ويمكنه كذلك أن يفضل السكوت، وهكذا يتبين لنا أنه لا توجد ظاهرة لغوية حقيقية في غياب تواصل حقيقي، ولا جدل ولا محادثة أو تبادل لغوي في غياب القدرة على الاستجابة اللغوية للرسالة اللغوية الملقاة. وإذا نظرنا إلى الوظائف التي تؤديها اللّغة البشرية سوف نقتنع أكثر بأنه لا مجال لإنكار كونها الفصل النوعي للبشر.

لغة الحيوان تؤدي وظيفة بيولوجية خالصة في حين أن لغة البشر تؤدي وظائف عديدة كالتعبير الأدبي و الفني والتفكير والتذكر والأمر والنهي والصلاة إلخ...

الخاتمة:

رغم أن الإنسان ليس هو الكائن الوحيد الذي يملك إمكانية الاتصال بغيره، ولكنه وحده يملك لغة حقيقية ذات أهمية بالغة في وظيفتها وأبعادها مما يجعلها الفصل النوعي الحقيقي للإنسان، ويزداد هذا الأمر وضوحا وصدقا إذا عرفنا كذلك أنها ليست فقط أداة تواصل بل هي أداة ضرورية لكل نشاط إنساني: فلا صلاة، ولا تفكير، ولا تخيّل أو إدراك أو إبداع أو تذكر في غياب اللّغة.

فهم الموضوع:

إن موضوع التساؤل هنا هو حاجة الإنسان بمعناها الواسع، وإذا كان الإنسان مثلا يتكيف مع الواقع بفضل شعوره وعاداته المكتسبة فإنه ليس من البديهي أن يقول: شعوري أهم من عاداتي أو العكس. وعلى هذا الأساس يطلب منا هذا الموضوع مكانة وأهمية كل من العادة والشعور حتى نستطيع في الأخير الإجابة عن السؤال المطروح. ولا شك أن التفكير الشخصي في هذه المقالة لا يستغنى عنه.

مقدمة:

من المعروف أن العادة سلوك آلي مكتسب يُمكّننا من القيام بأعمال محدّدة، وبفعالية كبيرة دون الحاجة إلى بذل جهد وشعور معتبر، ولهذا السبب لا ننتبه كثيرا إليها، ولكونها لا تحتل مجالا واسعا في ساحة شعورنا فإنّنا لا نمنح لها مباشرة قيمة معتبرة. وعلى العكس من ذلك نجد أن النشاطات النفسية التي تتطلب منا الاختيار وبذل مجهودات نفسية شعورية كأفعالنا الإرادية والحرّة تحظى عندنا بالاهتمام والتقدير. ولا شك أن هذه الملاحظة تدعونا إلى طرح التساؤلات الفلسفية الآتية :

- ماقيمة العادة مقارنة بنشاطاتنا الشعورية الواعية؟
- هل نجاحنا في أعمالنا وفي تكيّفنا مع الواقع يرجع إلى العادة أم إلى نشاط الشعور بدء بالنشاط الإرادي؟
- ما هو وزن العادة والشعور في حياة البشر؟

➢ جدلية

القضية الأولى : للعادة قيمة كبيرة.

لا شك أننا إذا تأملنا جيدا في آلية العادة سوف نكتشف أول شيء مهم وهي أنّها تبعد الشعور من مجال نشاطها كي تقوم به بشكل أوثق وأدق. وفي هذا الموضوع، يُحكى قصة صينية طريفة أن ضفدعة صغيرة تعجبت من مهارة حشرة أم الأربع وأربعين *Mille patte* في تحريك أرجلها العديدة دون اصطدام رجل بأخرى، فقالت لهذه الحشرة: "أخبريني أيتها الحشرة كيف تستطيعين تحريك أرجلك بهذا التناسق والدقّة؟" ولما ركزت الحشرة " شعورها " على الكيفية التي تسير بها لتخبر الضفدعة بذلك، اختلط تماما سيرها، وتعثر بحيث أصبحت كل رجل تصطدم بالأخرى، وتعرقل حركتها. والعبرة التي نجنيها من هذه القصّة هي أن العادة لا تحتاج إلى شعور لتتقن عملها، كما أن تدخل الشعور في نشاطها يجعل فعلها مضطربا وفاقدا لفعاليته.

> د. هيوم *D. Hume*:
> « إن العادة هي القائد الأعظم لحياة البشر »
>
> بيجي *Pegny*:
> « الروح المعودة روح ميتة »

ولا شك أننا لا نخطئ كذلك إذا قلنا: إن العادة تحرر كذلك الشعور للقيام بالأعمال الجديدة التي لم يتعود عليها والتي بطبيعة الحال تحتاج إلى تركيز ونشاط شعوري. فبقدر ما نعتاد يتحرر الشعور. وبقدر ما تغيب العادة نحتاج إلى نشاط الشعور.

منذ أرسطو، والجميع يعرف أن العادة "طبيعة ثانية"، أو بتعبير أكثر دقة "غريزة ثانية": أي أن العادة في مستوى الطبيعة في أداء دور التكيّف، فمثلما يجيد الحيوان التصرف بسلوكه الغريزي كذلك الأمر بالنسبة للإنسان الذي تعود على القيام بعمل من نوع واحد. ولعل جمال الحركات المنسجمة والدقيقة التي يقوم بها الرياضي والتي تثير في أنفسنا الإعجاب والتقدير أكبر دليل على ذلك، وفضلا عن ذلك، فالعادة تؤدي عملها

بسرعة وبأقل جهد ممكن لأنها تخلو من الحركات العشوائية الفاشلة، كما أنها ترفع من مستوى أداء المتعود الذي يحصل على الكثير دون مجهود معتبر، ولا شك أننا في الحياة نحتاج إلى معارف كثيرة نقوم بتخزينها والاحتفاظ بها ثم استعادتها متى احتجنا إليها، كاكتساب مهارات سلوكية وتقنية معينة في مختلف المهن، سرعة الحساب، وفهم الواقع وحسن تأويل بعض مظاهره. فالطبيب الذي يتمتع بخبرة كبيرة يشخص المرض بمجرد ملاحظة بعض الأعراض، كما أن الفلاح يُدرِك بفضل خبرته ما يجب القيام به بمجرد تفقده حال مزرعته... إلخ

ومن جهة أخرى، نجد أن نشاطنا الفكري نفسه يرتكز على بعض الآليات أو العادات الفكرية الناجحة، فالفكر يدرك مباشرة بفضل الخبرة الطويلة كيف يجب أن نفكر في موضوع معين حتى نتمكن من الوصول إلى نتيجة إيجابية، فأستاذ الرياضيات ماهر أكثر من غيره في حل التمارينات الرياضية والسبب في ذلك لا يرجع إلى كونه أكثر ذكاء من غيره، وإنما خبرته في هذا المجال أكبر. إن المهارة لا تعني شيئا في غياب العادة.

نقد: لكن الجميع يعرف أن بعض العادات سيئة، ويذهب ج ج. روسو إلى القول بأن خير عادة يجب أن نعلمها للعقل هي ألا يتعوّد أبدا.

نقيض القضية: حاجتنا إلى الشعور أهم:

لكن الكثير من المفكرين لا يفهمون في العادة سوى الرتابة وما تثيره في النفس من الملل والسأم وفقدان الحيوية الحية والعاطفية. فالعادة عند هيجل تعني "عودة الحرية الى الطبيعة"، ويقصد بذلك أن ما نقوم به بكل حرية وبطريقة شعورية واعية يتحول بفضل العادة إلى سلوك آلي رتيب، وبالنسبة للمفكر الفرنسي: بيجي - *Pegy*: "الروح المتعوّدة هي الروح الميتة" وهو لا يقصد بذلك سوى أن الفكر "المتعوّد" يفقد حيويته وحريته وقدرته الإبداعية، ولا يفعل سوى تكرار واجترار نفسه. وحجة هؤلاء الفلاسفة الأساسية هي أن شعور الإنسان باعتباره فكرا بالمعنى الواسع للكلمة هو الذي يؤدي أهم دور في حياة البشر وهو الإبداع الحضاري في جميع مجالات الحياة، فالصعوبات الجديدة التي تطرح على الإنسان لا تحل بالسلوك الغريزي ولا بالعادة بل بإعمال الفكر والخيال والذكاء. كما أن العادة لا تنفعنا حينما نكون أمام مواقف تفرض علينا الاختيار، ولقد أكد برغسون على ذلك حينما قال: "إنما كل شعور انتقاء"، فالحياة عند هؤلاء تعني كلمة واحدة وهي الإحساس والشعور، والعادة تعمل على إبعادهما من ساحة العمل.

نقد: إن هؤلاء الفلاسفة استطاعوا في تصوّرنا أن يثبتوا بأن حياة الإنسان أكبر من أن تختزل في العادة، كما بيّنوا سمو نشاط الشعور في أمور لا تتدخل فيها العادة حقيقة، ولكنهم لم ينظروا إلى الحياة نظرة إجمالية تركيبية تؤلف بين كل جوانبها ونشاطاتها الكثيرة، فلا نعتقد أن أهمية الشعور، ووجود بعض العادات السيئة حجة كافية لرفض قيمة العادة.

التركيب:

إن الأمر الذي بدأ يتضح الآن هو أننا نسيء فهم دور الشعور والعادة إذا نظرنا إليهما نظرة تحليلية خالصة بأن نأخذ كل واحد منهما على حدة دون التفكير في العلاقات المتبادلة بينهما بحيث أن العادة في الحقيقة هي سند للشعور، والعكس صحيح.

الخاتمة:

وبالتأسيس على كل ما ذكرناه، نستطيع في الأخير أن نجيب على السؤال بقولنا: إنه لا مجال لتقديم أحدهما على الآخر على وجه الإطلاق، وأن قيمة أحدهما تستند إلى الآخر، ومع ذلك يجب أن نخرج بفكرة أساسية وهي أن قيمة الإنسان وسمو مكانته في الوجود ترجع أساسا إلى كونه كائنا شاعرا وليس إلى كونه كائنا متعودا، أي أن العادة تبقى في نهاية المطاف أداة ضرورية للشعور الحر.

الموضوع: 47 ♦ إلى أي حد يحق لنا التمييز بين الذاكرة والعادة؟

فهم الموضوع:

ليس هذا الموضوع سهلا رغم أنه يبدو في ظاهره أنه في متناول التلميذ المتوسط، والصعوبة الأساسية التي سيواجهها بدون شك أيّ تلميذ يعالجه تتمثل في أنه لا يجد في الدرس ما يكفيه من المعارف، ولذلك يجد نفسه مضطرا للقيام بعمل إنشائي وإبداعي حقيقي حينما يقارن حتى يكتشف بنفسه الفروق الكثيرة والأساسية القائمة بين العادة والذاكرة.

المقدمة:

لقد عرف ب غيوم - *P.Guillaume* العادة بأنها: "قدرة مكتسبة على القيام بفعل من نوع واحد"، ولا توجد صعوبة واجهها الفلاسفة في تعريفها. لكن مفهوم الذاكرة يحمل معان متعددة رغم أنها تتعلق كلها بأشكال الاحتفاظ بالماضي، وليس من الخطأ كذلك القول بأن العادة شكل من هذه الأشكال ولذلك يلتبس مفهومها ببعض أنواع الذاكرة، وهنا ندرك أن مسألة التمييز بينهما ليس بالأمر الهين. وعلى هذا الأساس نتساءل: ما هي أولا أوجه الاختلاف والتشابه القائمة بينهما؟ وهل التمييز بينهما بشكل جوهري مبرّر؟ وأخيرا: ألا يمكن رد إحداهما إلى الأخرى؟

التحليل: أ- أوجه الاختلاف:

يمكننا في البداية أن نستعين بما قام به برغسون - *H.Bergson* للتمييز بين هذين الحدين وذلك بغرض و(غرض برغسون أيضا) إثبات الطبيعة الروحية غير المادية للذاكرة التي تعتبر عنده وظيفة نفسية عليا تتمثل في استرجاع حادثة ماضية على شكل صورة ذهنية تطابق حقيقة ما تمّ مشاهدته أو إدراكه في الماضي. فالتذكر لا يعني إذا عودة الحادثة الماضية في ذاتها وإنما هو التفكير فيها والحكم عليها بأنها كذلك في حين أن العادة لا تعني سوى القدرة على القيام بفعل معين قمنا به مرارا. في هذه اللّحظة مثلا، أتذكر دخولي إلى المدرسة لأوّل مرّة بتفاصيله المختلفة التي تتجلى لشعوري على شكل صور ذهنية ومعارف إذ أدرك بذهني حقيقة أن ما أتذكره غائب ولن يرجع، وفعل الكتابة الذي أقوم به الآن عادة، أي أنني كتبت في الماضي مرات عديدة لا تحصى فتعلمت هذه المهارة بحيث أكرر نفس الفعل الذي تعلمته في الماضي.

وإذا كان التذكر يشترط الحكم اليقيني على حادثة معيّنة بأنها وقعت بالفعل في زمان معيّن وفي مكان معيّن فإن هذا الشعور ليس مهما وليس ضروريا بالنسبة للفعل التعوُّدي. وفضلا عن ذلك، فإن العادة تعمل على إبعاد الشعور والتركيز والانتباه عن مجال نشاطها وتفسح المجال للآلية والرتابة إذ من المعروف أن تعودنا على القيام بفعل معيّن يمكننا من حسن القيام به وإتقانه دون حاجة إلى بذل جهد شعوري أو نفسي معيّن. وبقدر ما ترتبط الحركات فيما بينها ربطا آليا محكما بقدر ما تكون حاجتنا إلى الشعور به والتركيز عليه غير مطلوبة، وهنا نفهم جيدا لماذا قال أرسطو: "العادة طبيعة ثانية"، وهو الحكم الذي لا ينطبق على الذاكرة بكل معانيها. فالشعور نحتاج إليه حقيقة في مواجهة الأوضاع الصعبة الجديدة وليس في قيامنا بما هو مألوف وعادي.

ونلاحظ من جهة أخرى أن الذاكرة الحقيقية، أي الذاكرة بمعناها النفسي السامي، ومن حيث هي عملية بناء الماضي في الحاضر كما رآها هاليفاكس (1877-1945 عالم اجتماع فرنسي)

والظواهريون، وظيفة إنسانية خالصة لا نجد لها أثرا عند الحيوان حيث أثبت هالبفاكس أنه في غياب الأطر الاجتماعية للذاكرة مثل: اللّغة، الأحداث الاجتماعية البارزة لا يمكننا أن نتذكر حقيقة. وأما العادة فهي قاسم مشترك بين الحيوان والإنسان رغم أن هذا الأخير يملك قدرة أوسع بكثير من تلك التي نجدها عند الحيوان، وهذه الحقيقة دفعت هـ. برغسون إلى تفسير العادة تفسيرا فيزيولوجيا وعصبيا، وإلى تفسير الذاكرة "الحقيقية" تفسيرا روحيا ونفسيا. فالذكريات عنده جواهر روحية تختزن في اللاشعور وهو "منطقة نفسية" في حين أن العادة تختزن في الجسم على شكل ارتباطات عصبية آلية مادية.

وينتج عن ذلك تعرض ذكرياتنا للنسيان المؤقت أو الدائم في حين أننا لا نستطيع الحديث بكل دقّة عن "نسيان العادة"، والحديث الصحيح عنها هو زوال العادات بكيفية تدريجية أو "كف العادات" التي تخضع لمنطق لا يناسب الذاكرة والنسيان. إذن زوال العادات ليس كنسيان الذكريات بالمعنى الحقيقي.

وثمّة اختلاف آخر يجدر بنا ذكره وهو أن الذكرى فريدة من نوعها، ونحتفظ بها بدون حاجة إلى التكرار بينما العادة كما هو شائع وليدة التكرار.

فالكيفية التي تتكون بها العادة لا تشبه إطلاقا الكيفية التي نحتفظ بها بذكرياتنا. إن الحوادث التي تؤثر فينا كثيرا بصورة إيجابية أو سلبية هي التي يكون حظنا في الاحتفاظ بها وفيرا بينما تعلمُ عادةٍ يرتكز على التكرار. وإذا كانت بعض العادات تؤثر بطريقة سلبية في سلوك الإنسان فإن مثل هذا الحكم لا ينطبق على الذاكرة.

ب- أوجه التشابه: العادة والذاكرة شكلان من أشكال احتفاظ الإنسان بماضيه، كما أنهما وسيلتان ضروريتان يعتمد عليهما الإنسان في تحقيق تكيُّفه مع الواقع. إن الصعوبات التي يواجهها الإنسان في حياته اليومية هي التي تدفعه إلى التعوّد والتذكر حتى يتمكن من الاستفادة من تجاربه الماضية. وليس من شك في أنهما تساهمان بشكل أساسي في تحديد شخصية الفرد ومواقفه وسلوكه أو ردود أفعاله اتجاه منبهات العالم الخارجي. وحينما يقول بعض الفلاسفة: "إن الإنسان أسير ماضيه" فإنهم بلا ريب يدركون جيدا مدى تأثير عاداتنا وذكرياتنا في أنفسنا.

> نيتشه - Nietzsche
> «النسيان تعبير عن الصحة الجيدة»
>
> هالبفاكس - Halbwachs
> «لا وجود لذكريات منظومة الصلة بالجماعة»
>
> بيير جانيه P. Janet
> «التذكر سلوك إخباري»

ونستطيع القول: إن "ثقافة الفرد" تختصر في عاداته وذكرياته، فما نعرفه وما نحسن القيام به هو ما نتذكره وما تعودنا عليه.

ج- طبيعة العلاقة القائمة بينهما:

إذا نظرنا جيدا في العلاقة الجوهرية القائمة بين العادة والذاكرة يمكننا أن نكتشف دون عناء كبير أنها علاقة تكامل وظيفي بحيث إن قوّة التذكر تساعدنا على سرعة التعود وتظهر هذه الحقيقة بصورة جلية في مجال حفظ النصوص، كما أن العادة سند قوي للذاكرة.

الخاتمة:

تأسيسا على كل ما أبرزناه من خلال المقارنة بين الحدين يمكننا القول في نهاية المطاف: أنه ليس من السهل رسم الحدود الفاصلة الدقيقة بينهما، ومع ذلك تبقى الذاكرة في أسمى معانيها وظيفة نفسية عليا لا يمكن ردها إلى أي شكل من أشكال التعوّد. ونعتقد مع برغسون أن من يحاول تطبيق منطق العادة على الذاكرة فإنه يسيء فهمها وتقديرها.

الموضوع: 48

قال ب. جانيه: " إن برغسون يقبل الرأي القائل بأن الإنسان المنعزل عن المجتمع يمتلك ذاكرة، ولكنني لا أوافقه " انطلاقا من هذا القول، هل تعتقد أن طبيعة الذاكرة اجتماعية في المقام الأول؟

فهم الموضوع:

من خلال القراءة المتمعّنة لهذا القول يستطيع الطالب أن يدرك التعارض والتقابل القائم بين ما يراه ب. جانيه (صاحب القول) حول الذاكرة من جهة، وما يراه ه. برغسون من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس فإنّه من البديهي أن نفهم بأن المطلوب هنا هو عرض هذين الموقفين مع إبراز حججهما ثم تقييمهما، وأخيرا التأليف بينهما أو تجاوزهما دون الوقوع في هفوات أو انزلاقات منهجية أو منطقية. ولا شك أن عرض موقف ب. جانيه (أو هاليفاكس) هو الذي يطرح بعض الصعوبة، ولا يجدي نفعا هنا الاكتفاء باستظهار درس الذّاكرة دون إبراز حقيقة الإشكال الفلسفي الذي يطرحه ودون التفكير الجاد لحله.

المقدمة:

إن الفرد هو الذي يتذكر، ولذلك من البديهي وبكل بساطة أنّ الذّاكرة ظاهرة نفسية فردية، ولا نرى كيف يمكننا أن نربط وجودها بوجود المجتمع. لكن الكثير من البديهيات تظهر لنا بعد التأمل وإمعان النظر فيها أخطاء، وما يجعلنا نفكر في إمكانية الحديث عن الطبيعة الاجتماعية للذاكرة هو أن الكثير من نشاطاتنا النفسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحياة الاجتماعية مثلما هو الحال بالنسبة للظاهرة اللغوية. إنه من البيّن إذن أن تحديد طبيعة الذاكرة ليس أمرا بديهيا، وعلى هذا الأساس نتساءل: ما طبيعة الذاكرة؟ هل يحق لنا اعتبارها ظاهرة نفسية فردية خالصة مثلما اعتقد برغسون؟ ألا يمكننا على خلاف ذلك أن نكتشف بأن طبيعتها اجتماعية في المقام الأول؟

القضية الأولى: الذاكرة ظاهرة نفسية خالصة.

يرى ه. برغسون *H. Bergson* فيلسوف "الاندفاعة الحيوية" أن طبيعة الذّاكرة روحية ونفسية ولقد اشتهر بنقده للنظرية المادية التي يتزعمها ت. ريبو T.ribot الذي قال: بأنها ظاهرة بيولوجية عصبية باعتبارها وظيفة من وظائف الدماغ. إن خلايا الدماغ عند برغسون لا تستطيع أن تؤدي دور تخزين الذكريات إذ كيف يمكن في تصوره أن يختزن شيء مادي (خلايا الدماغ) شيئا معنويا وروحيا (أي الذكريات)؟ وبما أن الدماغ عنده لا يحتفظ بالذكريات افترض وجود لا شعور نفسي يقوم بهذا الدور، ولا يمكن في نظر برغسون فصل الشعور عن ذاكرة الفرد إذ قال: " إنما الشعور تذكر " لأن كل حلقات ماضينا يتم تسجيلها تلقائيا وذلك بمجرد أن يتم شعورنا بها.

> م. هيدجر - M. Heidegger:
> « الإنسان كائن ذو أبعاد »
>
> م بروست - M Proust:
> « الماضي لا يموت أبدا »

ويفسر برغسون عجزنا عن تذكر كل شيء بأن الشعور يقوم بدور الانتقاء أي: أننا ننسى ما هو تافه، وما لا نحتاج إليه في عملية التكيّف مع الواقع، ليكون في مقدورنا تذكر ما يعيننا على هذه العملية، ويؤمن برغسون بوجود لا شعور نفسي فردي يحتفظ بجميع ذكريات الفرد، ولذلك لا يعني النسيان عنده غياب الذكريات وإنما عجز الفرد عن التذكر. فالتأكيد على الطابع الشعوري النفسي للذاكرة هو تأكيد على طابعها الفردي لأن الفرد وحده في الحقيقة هو الذي يشعر، ولا يوجد شعور جماعي حقيقي مستقل عن "شعورات الأفراد" Les consciences، أو وعي الأفراد.

والجدير بالذكر أيضا هو أن ريبو *T.Ribot* يعتبر الذاكرة وظيفة من الوظائف التي يقوم بها الدماغ، ولا

يمنح لها أي بعد اجتماعي، ولقد نجح برغسون في الرّد عليها بإثبات أن الخلايا العصبية لا تختزن الذكريات ولا تتذكر بالمعنى الحقيقي رغم أنه يعترف أن النفس تحتاج إلى الدماغ في عملية التذكر.

نقد:

يمكن القول أن برغسون نجح في تمييز العادة عن الذاكرة الخالصة باعتبارها ظاهرة نفسية ولكنه لم ينجح في تفسير مسألة تخزين الذكريات لأن فرضيته حول وجود "لاشعور نفسي" يختزن كل الذكريات لا ترتكز على أدلة كافية. وفي نظر الظواهريين، برغسون أخطأ حينما ظنّ أن التذكر مجرد استرجاع لصور ماضية في حين أنه عملية إعادة بناء الماضي في الحاضر وذلك عن طريق الفكر، فالذكرى ليست صورة ميتة بل هي شعور حي يتأثر بمعارفنا وخيالنا، ورغباتنا وظروفنا الاجتماعية.

نقيض القضية: ليس للفرد المنعزل عن المجتمع ذاكرة

رأينا فيما تقدم أن التذكر ليس مجرد استحضار أو استرجاع للماضي بل هو قبل كل شيء إعادة بناء للماضي في الحاضر، وتتم هذه العملية في نظر هاليفكس *Halbwasch* بفضل الأطر الاجتماعية للذاكرة المتمثلة أساسا في اللغة والنظام الزمني الخاص بالزمرة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد والفكر والحوادث الاجتماعية البارزة إلخ....

قال هاليفاكس: "لا وجود لذكريات مقطوعة الصلة باللّغة".

فلا نستطيع أن نتذكر ما نعجز عن تسميته وتصنيفه وتمييزه عن الأشياء الأخرى، وربطه بمكان معين يحمل "إسما" وبزمان معين...

ويؤكد ب. جانيه *P. Janet* من جهته على أن "الذاكرة وظيفة اجتماعية بالدرجة الأولى، وأنها إبداع بشري"، ويقصد بذلك أن الحياة الاجتماعية هي التي تفرض على البشر التذكر لكونه سلوكا اجتماعيا يهدف إلى التكيف: فالفرد يحتاج إلى معرفة ما يعرفه الآخرون بإدراكهم والعكس صحيح. فالتذكر إذن "سلوك إخبار"، وفعل اجتماعي قبل كل شيء، وفي ظروف معينة يجهد الفرد نفسه ليتذكر كل شيء حتى يتمكن من إخبار الآخرين بكل ما شاهده وعرفه وكأنه يجعلهم بروايته حاضرين. ومن المعروف أن النسيان ليس عذرا مقبولا، بل هو خطأ فادح ولذلك يجد الفرد نفسه مرغما على التذكر حتى لا يوبّخ، وحتى يتمكن من الإجابة عن أسئلة الآخرين، ولا تعني الأعياد والاحتفالات سوى تجديد دوري للمشاعر الجماعية التي ترتبط بالحوادث الاجتماعية المهمة. ولا أحد ينكر أن المجتمع يكلفنا بواجب التذكر.

نقد: لا شك أن الفرد لا يتذكر إلا بفضل الأطر الاجتماعية، وأنه حينما يفعل ذلك لا يسترجع الماضي وإنما يقوم بإعادة بنائه في الحاضر، ورغم أن الصورة الماضية ليست ذكرى بالمعنى التام للكلمة بل هي "جنين ذكرى" حسب تعبير أحد المفكرين، فإن هذه الصورة مع ذلك طابعها فردي نفسي، وهذا ما لا ينسجم مع النظرية الاجتماعية لهاليفاكس.

التركيب:

وعلى ضوء كل ما ذكرناه سابقا نرى أنه لزاما علينا عدم الفصل بين ذاكرة الفرد وذاكرة الجماعة باعتبارها قاسما مشتركا بين أفراد زمرة اجتماعية معينة، وهي نسيج من ذكريات الأفراد على أساس أن تبادل الذكريات هو الذي يصنع في نهاية المطاف ما يسمى بالذاكرة الاجتماعية، فالذكرى هي دائما ذكرى فرد معين لكن وجودها غير ممكن في غياب الأطر الاجتماعية.

الخاتمة:

إن الفكرة التي يحق لنا استنتاجها في الأخير كحل للمعضلة المطروحة هي أن الفرد لا يستطيع أن يتذكر مثلما لا يستطيع أن يتكلم إذا كان في عزلة تامة عن المجتمع، وإذا كان الإنسان العادي يؤمن بأن ذكرياته مستقلة تماما عن كل ما هو اجتماعي فإن الحقيقة هي على خلاف ذلك: فالذاكرة ظاهرة معقدة تتداخل فيها العوامل الاجتماعية والنفسية والعضوية.

الموضوع: 49 ◆ إلى أي مدى يمكن القول: إن الإرادة تتميز في جوهرها عن العادة؟

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع:

إن ما قلناه عن موضوع الذاكرة والعادة ينطبق نسبيا على هذا الموضوع بحيث إن معالجته تتطلب مهارة فلسفية تحليلية في عملية المقارنة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الاعتماد على ما نعرفه في درس "العادة والإرادة" وحده. وأكبر خطأ يمكن أن نقع فيه هو أن نذكر كل ما نعرفه عن العادة ثم كل ما نعرفه عن الإرادة دون أن نقارن حقيقة.

المقدمة:

الإرادة: هي نزوع النفس إلى القيام بفعل مع إدراك الأسباب التي تدفعها إلى ذلك، أي النزوع الواعي إلى القيام بفعل ممكن نستطيع حقيقة تجسيده في الواقع، ولذلك فهي متميزة عن الرجاء والتمني. فلا نريد حقيقة إلا ما نستطيع القيام به. ونفهم عادة من كلمة العادة القدرة أو الاستعداد للقيام بفعل معين قمنا به في الماضي مرارا. فالقدرة على المشي والكتابة وسياقة السيارة أو التفكير بطريقة محددة عادات.

يبدو إذن أن هذين المفهومين واضحان ولا يلتبس معنى أحدهما بالآخر. لكن ما يثير إشكالا فلسفيا في هذا الموضوع هو أن العادة تؤثر في سلوكنا حقيقة على غرار الإرادة، وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤلات الآتية: فيم تختلف الإرادة عن العادة؟ وما هي أوجه الاتفاق بينهما إن وجدت؟ وكيف ينبغي أن نفهم طبيعة العلاقة القائمة بينهما؟

التحليل:

أ- أوجه الاختلاف:

لعل وجه الاختلاف الأساسي القائم بين العادة والإرادة يكمن في المجال الخاص بكل واحدة منهما: فالإرادة تندرج ضمن أسمى النشاطات النفسية الواعية إذ لا يمكن أن نريد حقيقة دون أن نعرف ما نريده، ودون إدراك الغاية من ذلك والكيفية أو الطرق الممكنة التي نستطيع استعمالها لتجسيد ما نريده في أرض الواقع... وأما مفهوم العادة فهو يثير في أذهاننا فكرة فعل نقوم به بكيفية آلية وشبه لاشعورية. هيجل يتحدث هنا عن "عودة الروح (أو الفكر) إلى الطبيعة"، أي أن التعود يعمل على إبعاد الشعور شيئا فشيئا من مجال الفعل ليحل محله الرتابة والحركة الآلية التي تخرج عن نطاق سيطرة أو سيادة الإرادة. ومن البديهي أن جميع النشاطات الإرادية تشترط تركيز الشعور والانتباه وبذل جهد نفسي "إرادي" حقيقي مما يدل على أن الإرادة حاضرة دائما حينما يواجه الإنسان مواقفا صعبة. ومن المعروف كذلك أن الشعور الإرادي أسمى درجة من الشعور العفوي. وعلى خلاف هذه الحال، نجد أن مفهوم العادة ينطبق على السلوكات المكتسبة المألوفة التي يمكننا القيام بها متى شئنا دون إجهاد أنفسنا أو شعورنا، ولا نرى من يستطيع الاعتراض علينا إذا قلنا: إنه بقدر ما نتعود على أمر معين بقدر ما ننجح في القيام به بإتقان مع الاقتصاد في الجهد والوقت. وهكذا نستنتج حقيقة أولى وهي أن النشاط الشعوري جوهري في الإرادة دون العادة.

ومن حيث الوظيفة، يَبرز دور الإرادة جليا في مواجهة المواقف الجديدة والصعبة والتي تقتضي شيئا من التبصر والحكمة والذكاء حتى نحسن الاختيار بين عدّة ممكنات. وإذا تأملنا جيدا في الفعل الإرادي ندرك تماما أنه ليس تلقائيا لأن قرار الإرادة لا يأتي إلا بعد النظر والتفكير العميق الجاد فيما

Leibniz -

Aristote -

Alain

تحمل على القيام به أو تركه. وأما وظيفة العادة فهي قريبة من وظيفة الغريزة والذاكرة لكونها جميعا أشكالا مختلفة للاحتفاظ بالماضي، ولو تصورنا أن اكتساب العادة مستحيل لتعذر على الإنسان تعلم أية مهارة أو سلوك جديد ذلك لأن التعود أو تكرار المحاولات يثبّت الحركات الناجحة ويرسخها وفي نفس الوقت يزيل الحركات الفاشلة.

ومن جهة أخرى، يتحدث الفلاسفة عن الإرادة "الحرّة"، ولكنه من غير المعقول الحديث عن "العادة الحرة". إن حرية الاختيار هي جوهر الفعل الإرادي، ولذلك لا يتحمل المرء سوى مسؤولية الأفعال التي أرادها حقيقة. والحال مختلف بالنسبة للعادات ولاسيما تلك التي بلغت درجة الإدمان في إحكام سيطرتها على فكر وتصرفات الإنسان بحيث لا يرى فيها بعض الفلاسفة سوى شكلا من أشكال العبودية التي يخضع لها. وهنا نفهم جيدا النصيحة التي قدمها لنا ج. ج. روسو - *J.J.Rousseau* للمربين حيث قال: "علينا أن نعود الطفل عادة واحدة، وهي ألا يتعوّد أبدا"[1].

وهكذا يتضح لنا أن مفهوم الإرادة يقترن بالحرية والجدّة والحيوية وروح المبادرة، في حين أن مفهوم العادة يقترن بالآلية والرتابة والملل والسأم، ولهذا السبب قال بيجي (1873-1914 أديب فرنسي): "الرّوح المتعودة هي الروح الميّتة"[2].

ب- أوجه التشابه: وعلى الرغم من كل الاختلافات الجوهرية التي ذكرناها إلا أن هناك أوجه تشابه أو عناصر مشتركة بينهما. نلاحظ أولا أنهما أداتان ضروريتان في تحقيق تكيّف الإنسان مع عالمه الخارجي، وحل مشاكله المختلفة. ويمكننا القول كذلك إن تجاربنا اليومية في إطار حياتنا الاجتماعية التي تملي علينا ضرورة اكتساب عادات مفيدة وبناء إرادة قوية. ولولا عاداتنا وقوّة عزمنا الإرادية لما استطعنا حل أبسط مشاكلنا اليومية. وليس من الخطأ القول بأننا نتحكم حقيقة في أفعالنا وتصرفاتنا عن طريقهما معا رغم الاختلاف في كيفية التحكم، والمهم هو أنهما أداتان فعّالتان.

ج- طبيعة العلاقة القائمة بينهما:

وإذا نظرنا إلى طبيعة العلاقة القائمة بينهما، فإننا نكتشف دون عناء كبير أنها علاقة تكامل وظيفي قبل كل شيء، فالعادة تقلل من تأثير العواطف والرغبات في أنفسنا، وتقوي قدرتنا على الصبر والتحمل، وبهذه الكيفية تُيسِّر للإرادة عملها. ثم إن التعود على مواجهة الصعوبات طريقة جيِّدة لتكوين إرادة الفرد. ومن جهة أخرى، نقول: إنه من البديهي أن نبذل "جهدا إراديا" معتبرا حتى نتمكن من اكتساب عادات معينة، وإذا سيطرت إرادتنا على عادتنا فإنها تصبح أدوات تحرر، وعلى العكس من ذلك، إذا أحكمت عادة من العادات سيطرتها على إرادتنا فإننا عندئذ نفقد كثيرا من القدرة على العمل والمبادرة الحرّة.

الخاتمة:

إن الاستنتاج الذي نستطيع أن نؤسسه على نتائج المقارنة، هو أن العادة والإرادة مرتبطتان ارتباطا وظيفيا رغم اختلافهما في جوانب مهمة وأساسية، فالاختلاف لا ينفي التكامل والتأثير المتبادل، ولا يمكن أن تعوض إحداهما الأخرى.

1 . *Jean Jacque Rousseau, Emile, ou de l'éducation*

2 . *Péguy, cité par D.Huisman et A.Verges, dans " connaissance et action*

الموضوع: 50

شعبة آداب و فلسفة

النص: "لكي يكون هناك اختراع يجب منذ البداية أن تقوم مشكلة أمام باحث، وهو أمر لا يحصل إلا من إنسان لا ينام على ما اكتسب بل يبقى يقظا لكي يتقدم (...)

لكن لا يكفي أن تقوم مشكلة، بل يجب أيضا حلها. إن الفكرة الخصبة لا تظهر في الغالب إلا بعد ساعات طويلة من التفكير. فالعبقرية كما قيل صبر طويل. وينبغي للباحث لكي يصل إلى نتيجة أن يفكر دائما في أعماله. ألم يقل نيوتن: إني أجعل دائما موضوع بحثي نصب عيني وأنتظر سطوع الأنوار الأولى رويدا رويدا، أو شيئا فشيئا إلى أن تتحول إلى ضياء ساطع تام. إن البحث عن الحقائق المحجوبة غالبا ما كشف لي عن حقائق أخرى لم تكن لتخطر لي على بال. فالاكتشاف يؤدي إلى اكتشاف آخر حتى ليندهش الإنسان من الاكتشافات التي تتولد من الفحص الجاد الواعي. وإذا كان المبدع في الغالب شارد الذهن فذلك لأنه غارق في المشاكل التي يواجهها. وكما قال ب. دوما عن أمبير: لا يمكننا تصور مدى تركيز ذهنه في مثل هذه الظروف....

فما هو مصدر هذه القدرة على الانتباه؟ إنه الاهتمام الذي يحرك الباحث. ومم يستمد المبدع بالفعل هذه الطاقة الضرورية إن لم يستمدها من حياته العاطفية؟ فالاهتمام قد تحرضه الحاجة إذ يعترف ل. باستور أن الأفكار الخصبة هي في الغالب بنات الحاجة... وعلى العموم فإن المخترع إنسان متحمس إن لم نقل أنه ولوع وكما أكد ريبو فإن صورة التخيل المبدع تتضمن عناصر وجدانية. والأمثلة التي تؤيد هذا القول كثيرة... وأن الباحث يحركه الولع بالعلم.

Rene Boirel; l'invention.

"رينيه بواريل" (1925-1988 فيلسوف فرنسي).

اكتب مقالة فلسفية تعالج فيها مضمون النص.

فهم الموضوع:

لا نعتقد أن الطالب الذي استوعب درس التخيل والإبداع سيجد صعوبة حقيقية في تحليل هذا النص لأن القراءة الأولى تبين لنا موضوع التساؤل فيه، كما أن ما قاله المؤلف عن هذا الموضوع صريح وواضح تماما، ويظهر ذلك في كثير من جمل وعبارات النص التي تثبت كلها أنه يؤكد على الشروط والعوامل الفردية دون الاجتماعية في تفسير عملية الإبداع. وما ييسّر عمل الطالب هنا إمكانية توظيف الشروط الاجتماعية التي لم يتحدث عنها المؤلف في عملية النقد ومناقشة موقف صاحب النص.

المقدمة:

يعالج هذا النص موضوع الإبداع الذي أثار الكثير من التساؤلات حول طبيعته وعوامله والقوى النفسية أو غير النفسية المتحكمة فيه. والأمر الذي يثير أكثر حيرة وقلق كل من يريد أن يفهم حقيقة هذه الظاهرة الإنسانية الخالصة هو أن المبدع نفسه لا يدري كيف أبدع مما يدل على صعوبة تفسيرها. ولعل الدليل على ذلك هو الجدل القائم بين من يرى أن الإبداع وليد عبقرية أو موهبة الفرد بالدرجة

الأولى ومن يؤمن بأن الظروف الاجتماعية هي التي تحدد في نهاية المطاف كل ما يبدعه الفرد. فكيف يمكننا تفسير هذه الظاهرة؟ هل العوامل النفسية وحدها تستطيع أن تكشف لنا عن سرّ الإبداع؟ ألا يمكن أن نتصوّر أن العوامل الاجتماعية هي التي تمكّن الفرد من الإبداع كما أنها وحدها تحدد ما هو ممكن وما هو مستحيل؟ وهل يمكن أن ننكر نصيب المجتمع في خلق الموهبة فضلا عن صقلها وتغذيتها وتوجيهها؟

التوسيع:

من البيّن أن الموقف الذي يتبناه صاحب النص هو ردّ الإبداع إلى شروط نفسية إذ لا أثر في نصه عن الشروط أو العوامل الاجتماعية بينما نجده يتحدث كثيرا عن الشروط النفسية، ويظهر ذلك بوضوح في كثير من عبارات النص كقوله: "صورة التخيل المبدع تتضمن عناصر وجدانية" وقوله: "الباحث يحركه الولع بالعلم".

وما يجب أن نفهمه في هذا الموقف هو أن الأفراد الموهوبين أو العباقرة قادرون دائما على الإبداع مهما تكن الظروف الاجتماعية التي تحيط بهم، بينما غيرهم من الأفراد العاديين البسطاء وغير الموهوبين لا يبدعون ولو كانت الظروف الاجتماعية مناسبة. فالظروف الاجتماعية لا تفسر لماذا يعجز بعض الأفراد عن الإبداع ولماذا في مقابل ذلك يجد البعض الآخر -وعددهم قليل جدا- سهولة في ذلك.

البرهنة:

في بداية النص يبرز لنا صاحب النص حقيقة تدل على الطابع الفردي والنفسي للإبداع إذ إن الفرد وحده هو الذي يطرح ويواجه المشكلة التي يطرحها موضوع الإبداع، ويبيّن أن علاقة الأفراد بهذه المشكلة ليست واحدة إذ إن المبدع كما قال: "لا يحصل إلا من إنسان لا ينام... (...)، أي الشخص المتميّز بقوّة انتباهه واهتمامه وبيقظته الكبيرة وحرصه على إيجاد الحل للمشكلة المطروحة.

وفي قوله: "لكن... ساطع تام"، حرص ر. بواريل على إبراز حقيقة أخرى وهي صعوبة حل المشكلة التي يطرحها موضوع الإبداع والتي تتطلب بذل مجهودات فكرية معتبرة ومتواصلة، وللتأكيد على صحة هذه الفكرة استشهد بالقول المأثور: "العبقرية صبر طويل" بحيث إن الحل أو الفكرة الخصبة لا تظهر إلا في نهاية المطاف وبشق الأنفس. ويذكر شهادة العالم الفيزيائي إ. نيوتن الذي أكد على أنه يحتاج إلى تركيز كبير ومتواصل حتى يكتشف الحل. فالفكرة الثمينة لا تأتي متى يشاء المبدع وبسهولة وإنما عليه كما قال الرياضي الفرنسي هـ. بوانكاري *H.Poincaré*: "علينا أن نبحث كثيرا ولا نجد حتى نجد دون أن نبحث"، أي أن المبدع الحقيقي يتميز بإرادة قويّة لا تحطمها الإخفاقات بل تزيدها إصرارا وتحدّ. وليس من شك كذلك أن الأفكار الجديدة الخصبة لا تنشأ تلقائيا من الفراغ بل هي وليدة أذهان مجتهدة لا تتوقف عن التفكير. فلا يمكن أن نولّد في أذهاننا صورا خياليا جديدة وذات قيمة إبداعية إذا لم نزود ذاكرتنا بكثير من الصور التي أخذناها من الواقع عن طريق الإدراك الحسي ولذلك قيل: "أوّل الإبداع الحفظ".

> انشتاين - *Einstein*:
> «الخيال أهم من المعرفة»
>
> قيل: «العبقرية صبر طويل»

وإذا تأملنا جيدا في قوله: "فما مصدر... الولع بالعلم" نجد أن سرّ القوّة والطاقة النفسية الإبداعية حسب صاحب النص تكمن في قوّة عواطف المبدع وأهوائه التي لا تتوقف عن دفعه إلى التجديد والابتكار أو التمرد على الصور المألوفة العادية التي لم تعد ترضي ذوقه، وطموحه يشعره بلا شك في قرارة نفسه بحاجته إلى إثبات ذاته والاعتراف والاعتبار والشهرة والمجد. ولقد أكد الكثير من المفكرين وفي مقدمتهم هـ. برغسون على قدرة العاطفة على تحريك الصور الخيالية وخلق ديناميكية الإبداع. ومن المعروف في مجال الشعر أن الشاعر لا يبدع ولا يؤلف قصائد جميلة إلا حينما تكون عاطفته صادقة أي حينما ينفعل بقوة نتيجة تأثره البالغ بحادثة داخلية، ولعل مثال الشاعرة العربية الخنساء أوضح تعبير عن هذه الفكرة.

> غ باشلار - G.Bachelard:
> «التحليل هو الملكة التي نتحرر بها من الصور الأولى»
>
> باسكال - Pascal:
> «التحليل ملكة التضليل والخداع»

ولا نرى من يخالفنا الرأي إذا قلنا: إن رهافة الإحساس ليس قاسما مشتركا بين جميع البشر، والتجربة الواقعية تثبت أن الناس لا يستجيبون بنفس الطريقة والقوّة لنفس المؤثرات. ومن البيّن أنه في غياب دوافع وحاجات كبيرة لا يجد المبدع في نفسه ما يستحق بذل المجهودات المضنية والمتواصلة التي يقتضيها كل عمل إبداعي جاد.

المناقشة والتقييم: من البيّن أن صاحب النص لم يجد صعوبة كبرى في إثبات دور العوامل النفسية في الإبداع ذلك لأن الفرد هو الذي يبدع حقيقة، لكن ما لم يتحدث عنه صاحب النص تماما هو الشروط الاجتماعية للإبداع لأن المبدع إنسان يعيش في المجتمع ويتأثر كثيرا بمحيطه الحضاري والثقافي الذي يحدد إلى درجة معينة على الأقل طبيعة الإبداعات الممكنة، وما يثبت ذلك هو أن الاختراعات التقنية ليست ممكنة إلا في مجتمعات عرفت تقدّما وتطوّرا علميا معتبرا. ومن البديهي كذلك القول: بأنه لا يوجد مبدع لم يستفد من إبداعات غيره، فمخترع أحدث سيارة استفاد بالضرورة من اختراع كل من سبقه في هذا المجال.

الخاتمة:

ما يمكننا استنتاجه في النهاية هو أن هذا النص استطاع أن يثبت بأن الإبداع ظاهرة نفسية قبل كل شيء، ولكننا مع ذلك نعتقد الإصرار على الفصل بين العوامل النفسية والعوامل الاجتماعية فيه كثير من التعسف إن لم نقل: إنه خطأ فادح. ونعتقد أن جدلية المجتمع والفرد هي التي تمكننا حقيقة من فهم هذه الظاهرة بشكل أوسع. فالمجتمع هو الذي يكوّن ويثقف المبدع، ولكن الفرد الذي لا يملك موهبة وقدرات ذهنية ونفسية معينة لا يستطيع أن يبدع.

الموضوع: 51 • هل يحق لنا القول في مجال الأخلاق اعتبار أن الإنسان مقياس كل شيء، كما قال بروتاغوراس

فهم الموضوع: • شعبة آداب و فلسفة

قد يبدو لنا هذا الموضوع إذا قرأناه بشيء من التسرّع وعدم التركيز أنه يطرح مشكلا فلسفيا واضحا لا يحتمل عدّة تأويلات، لكن الحقيقة غير ذلك، والشيء الذي لا يجب على الطالب القيام به هو التركيز على أصل أو أساس القيمة الخلقية كأن يطرح مثلا هذين السؤالين:

- ما هو مصدر القيمة الأخلاقية؟
- على أيّ أساس يحق لنا القول أن سلوكا ما خيّرا أو شريرا؟

إن المشكلة الحقيقية التي يطرحها هنا الموضوع تتعلق بمطلقية أو نسبية القيمة الأخلاقية، أي: طبيعة وجودها.

المقدمة:

في مجال الأخلاق -مثلما هو الأمر كذلك في كثير من المجالات الأخرى- نلاحظ أن الإنسان العادي يتصرّف وهو على يقين بقدرته على التمييز بين الخير والشر، ومن صحّة القيم التي يؤمن بها، ولا يجد أي حرج أو صعوبة في إستقباح ما يتعارض مع قيمه. لكن الفيلسوف بحسه الإشكالي يدرك أن التمييز بين الخير والشر بالاعتماد على الشعور الداخلي ليس كافيا، فقد أسيءُ التصرّف رغم أنني أفعل ما أحس به بأنه خير. إن الإدراك العميق لهذه الحقيقة يدفعنا إلى طرح للتساؤلات الفلسفية الآتية:

هل يوجد أساس يقيني موضوعي مطلق يمكننا الارتكاز عليه في أحكامنا الأخلاقية؟ ألا يمكن القول مع السفسطائيين أن ذات الإنسان في ظروفها الخاصّة هي التي تقرّر ما هو الخير وما هو الشر؟ أي هل الأخلاق مطلقة أم نسبية؟

التوسيع: الأخلاق مطلقة:

إن القول بمطلقيّة القيم يعني الحكم عليها بأنها موضوعية وثابتة وصالحة لكل زمان ومكان وواضحة وخالية من التّناقض، كما أنها يقينيّة بحيث لا يرقى إليها أدنى شك، وتفرض نفسها على جميع العقول.

وكل ما تستطيع الذات القيام به هو إدراكها واكتشافها، ونعني بذلك أنها لا تبدعها ولا تخلقها ولا تملك حرية قبولها أو رفضها. فلا تكون نظرتنا إلى الفعل هي التي تجعل منه فعلاً خيّرا بل هذا الفعل خيّرٌ في ذاته. ومن بين القيم التي يمكن إعتبارها ثابتة ومطلقة: إنصاف المظلوم، إحترام حقوق الإنسان الطّبيعيّة الأساسيّة كالحق في الحياة وفي الكرامة، الصدق، الوفاء...إلخ

ويعد أفلاطون *Platon* من أبرز الفلاسفة الذيّن دافعوا عن هذا الموقف حيث قال ردًّا على بروتاغوراس:" إن الإله -وليس الإنسان- هو مقياس الأشياء كلّها ". فالخير من المثل الأفلاطونيّة الموجودة بصورة مستقلة عن ذات الإنسان التي تستطيع فقط أن تدركها أو تتذكرها.

والكثير من الفلاسفة يعتبرون أن عقل الإنسان عاجز عن معرفة الخير والشر، ولذلك كان عليه الاسترشاد بالدين الذي يرسم الحدود الفاصلة بين الخير والشر. فما تأمرنا به التعاليم الدينية هو الخير، وما تنهانا عنه فهو الشر بعينه،

وتنظر فرقة المعتزلة في الإسلام إلى الخير والشر باعتبارهما موجودان في الفعل بذاته.

فالحسن والقبح ذاتيان في الفعل بحيث لا يمكن أن نتصور أن الله يمكن أن يأمرنا بالكذب والسرقة والخيانة وينهانا عن الأمانة والصدق وإنصاف المظلوم، وعلى هذا الأساس يجب أن نفهم بأن الشرع مخبر للقيمة وليس مثبتا لها، مدرك لها وليس منشئًا لها، والناس قد أدركوا الحسن والقبح قبل نزول الوحي ذاته، ولا يزال الإنسان يستعمل العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص شرعي، ولأن المعتزلة فلاسفة عقلانيون يرون أن المعرفة تكون بالعقل، والاختيار الصحيح يكون بالمعرفة، ولو فعل الإنسان الخير دون العلم به لما استحق الجزاء، ويبقى الإنسان مكلفًا ولو لم يصل إليه الشرع.

وعلى العموم يعتقد المعتزلة -على غرار الكثير من الفلاسفة العقلانيين- أن الحقيقة الأخلاقية واحدة ثابتة ومطلقة، ولا مجال للحديث عن الاختلاف أو التعارض بين الدّين والعقل لأن الحقيقة واحدة.

ومن أنصار مطلقية الأخلاق تساؤل كانط *E.Kant* الذي بحث عما يمكن أن يحقق الإجماع واليقين وتوافق العقول في الأحكام الأخلاقية، فأسس مذهبًا أخلاقيًا عقلانيًا واضحًا يحدّد ما يجب على الإنسان فعله بكل دقّة ويقين.

وكانت نتيجة تأملاته الأخلاقية أن الإرادة الخيّرة وحدها تستحق التقدير والتقديس، وهي إرادة تستجيب للواجب وتحديداته فحسب، وليس للمنفعة إذ بمجرد أن نريد ما ينفعنا حتى نكون أنانيين، ولكننا حينما نؤدي الواجب احترامًا للواجب فحسب يكون تصرفنا أخلاقيا وخيّرًا. ويتحدّد الواجب الأخلاقي عنده بالقواعد الثلاث الآتية:

1- "تصرف دائمًا بحيث تستطيع أن تجعل من مسلمة عملك قاعدة عامة."

والغرض من هذه القاعدة هو تفادي التناقض وتحقيق الإجماع وتوافق العقول.

2- " تصرف دائمًا بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي نفوس الآخرين دائما كغاية وليس كمجرد وسيلة". فهذه القاعدة مثلا تمنع الاستعباد.

3- "تصرف دائمًا بحيث تعتبر إرادتك العاقلة مشروعة لقانون كلي".

وهي قاعدة الحرية التي اعتبرها كانط *E.Kant* شرطًا ومسلمة قبلية لكل واجب أخلاقي.

مناقشة:

إن الغرض من تأسيس الأخلاق على قاعدة موضوعية مطلقة سامي لأن تحقيقه يمنع أيًا كان من تأسيس أي شيء على أي شيء آخر بكيفية اعتباطية، ونفتح بذلك الباب على مصراعيه للنسبية والشّك.

فالإرادة الإلهية تضمن لنا اليقين، وتزيل عن الضمير الشّك والنّقص والتردّد والخوف من الخطأ.

إذا أسسنا الأخلاق على الدّين فلا شك أننا أسسناها على المطلق، لكن المشكلة التي تطرح من جديد هي أن الإنسان يستطيع رفض دين معيّن باسم دين آخر، وعندئذ تُطرح من جديد مسألة البحث عن أساس مطلق تقوم عليه القيمة الخلقية، ولا نرى كيف يمكن للبشر الاتفاق على دين أو إيديولوجية معينة تحتكر -تحدّد وحدها- علم الخير والشر: فالمسلم ينظر إلى مبادئه الأخلاقية باعتبارها مطلقة لكن هناك من يرفضها بحجة أن دينهم ليس الإسلام. والأساس العقلي كذلك لم ينجح في تحقيق الإجماع ذلك لأن الإرادة الخيّرة الخالصة المستقلة عن تأثير خارجي لكونها تدفع صاحبها إلى القيام بالواجب احترامًا للواجب فحسب هي إرادة شكلية صورية لا تراعي

ف.نيتشه - *F. Neietzsche*:
«لا توجد ظواهر أخلاقية بل تاويل أخلاقي للظواهر»

إ.كانط - *E. Kant*
«هناك حقيقتان ثابتتان: السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في قلبي»

Eugene Labiche
«توجد ظروف يكون فيها الكذب أسمى الواجبات»

سيكولوجية الإنسان، وإذا سعينا إلى تطبيقها في الواقع لا يمكننا أن نعرف من منّا يؤدي الواجب احتراما للواجب ومن الذي يقوم به قصد تحقيق أغراض لا يفصح عنها.

كان فصل كانط بين الرغبة والواجب تعسفيا، وبالنسبة لنيتشه *Nietzsche* أن كانط جعل من الإنسان جملاً يفرض على نفسه عبء حمل الأثقال لغرض واحد وهو أن يقنع نفسه بأنه صاحب استحقاق، فالأخلاق التي تقهر الذات تطبيقا لمنطق احترام الواجب ليست أخلاقا ترضى بها الذات.

هل يمكن للسلوك أن يكون أخلاقيا دون أيّ اهتمام بمصلحة الذات ومصلحة غيرها؟ !! ومع ذلك يجب الاعتراف بأن جميع البشر يتفقون على مبدأ الأخلاق الصوري والمطلق وهو وجوب فعل الخير واجتناب فعل الشر، ولكن أحكام البشر متنوعة ومختلفة عبر الزمان والمكان.

نقيض القضية: نسبية الأخلاق.

- إن الواقع يثبت لنا أن الناس حينما يواجهون مشكلة أخلاقية لا يتفقون على نفس الفرضيات أو الحلول لأن قيمهم ليست واحدة، ولا يفضل بعضهم ما يفضله البعض الآخر، وأول شيء يجعل القيم الأخلاقية نسبية هو كونها ذاتية أي مرتبطة بشعور الفرد وثقافته. فالقيمة التي لا يؤمن بها المرء ليست قيمة، فهي موجودة فقط بقدر ما يعترف بها في قرارة نفسه، وبقدر ما توجه سلوكه وتؤثر فيه.

وهذا ما أدركه بروتا غوراس بوضوح حينما قال: "إن الإنسان هو مقياس كل شيء". فالخير هو ما يعتبره الإنسان خيرًا، والشر هو ما يعتبره شرًا. ويعدّ ج. ب. سارتر *J.P.Sartre* أكثر الفلاسفة إيمانًا بهذه الفكرة حيث يقول: "أنا وحدي أقرّر ما هو الخير وما هو الشر"، فالقيمة الخلقية وليدة "فعل التقييم" الذي تقوم به الذات البشرية وذلك حينما تختار أو تفضل أمرًا بدل غيره.

والتوبة لا تعني بهذا المعنى سوى إنكار قيم كنا نؤمن بها من أجل قيم أخرى لم نقتنع بها في الماضي.

وإذا نظرنا إلى الأخلاق من النّاحية الاجتماعية فإننا نصطدم بحقيقة إشكالية وهي أن القيم نسبية لكونها تابعة للظروف الاجتماعية ومعتقدات الناس وفلسفتهم في الحياة.

ويؤكد العالم الاجتماعي الفرنسي إ. دوركهايم *E. Durkheim* على هذه الحقيقة بحيث اجتهد من أجل أن يبين أن حياة المجتمع هي التي تحدّد قيم الناس التي تؤدي دورًا مهمًا في الحفاظ على سلامة المجتمع واستقراره. إن وأد البنات مثلاً في العصر الجاهلي لم يكن فعلاً شنيعاً أو جريمة أخلاقية لكن هذا الأمر تستقبحه كل الضمائر وتثور عليه وتندّد بكل من يقوم به فضلا عن كونه جريمة كبيرة يعاقب عليها القانون.

وإذا كانت العناية بالشيوخ فضيلة أخلاقية فإن بعض المجتمعات ترى أن الأفضل هو التخلص منهم حتى لا يكونوا عبئاً ثقيلاً على المجتمع.

ومن جهة أخرى يؤكد أنصار النزعة النفعية أن الخير لا يكمن سوى في شيء واحد وهو سعادة الإنسان فحسب، وأساس هذه السعادة هو اللذة، وعلى هذا الأساس تكون القيم الأخلاقية تابعة لرغبات وإحساسات الإنسان ومشاعره.

نقد:

رغم أنه من الصعب الإيمان بوجود الأخلاق في ذاتها، أي: بصفة مستقلة عن ذات الفرد الذي يؤمن بها فإننا مع ذلك لا نعتقد أن هذه الذات تقيّم وتؤسس الأخلاق بكل حرية، وبكل اعتباطية، إن التجربة الشعورية الأخلاقية الداخلية تكشف لنا أن القيمة تفرض نفسها علينا، وأننا نكتشفها ولا نخترعها بحيث ندرك تمامًا أنه ليس في وسعنا أن نجعل من كل ما نرغب فيه قيمة أخلاقية. وإذا كان الواقع الاجتماعي يكشف عن حقيقة اختلاف القيم

وتعدّدها في الزمان والمكان فإنّنا مع ذلك لا نجد مجتمعًا ينكر بعض القيم الأساسية كالوفاء بالعهد، الشجاعة، مقاومة الظلم...إلخ.

التركيب:

قال ب. راسل *B.Russel*: "عندما تدّعي عدّة نظم أخلاقية مختلفة أنّ أصلها جميعًا مقدّسًا بدرجة متساوية، فإن الفيلسوف لا يستطيع أن يقبل أي نظام..." ولعلّ هذه الحقيقة التي عبّر عنها ب.راسل هي التي جعلت ديكارت يتحدّث أن الأخلاق المؤقتة لأنّه لم يتمكن من إيجاد أساسٍ ثابت يقيني يقيم عليه الأخلاق.

ويؤكد هيوم على استحالة التأسيس الموضوعي المطلق وحجته في ذلك هي أننا لا نستطيع أن نستنتج منطقيا ما يجب أن يكون مما هو موجود. لكن الإذعان لفكرة التعددية والنسبية يؤدي إلى فكرة تساوي القيم كلها وعندئذ يكون كل شيء مبررًا من الناحية الأخلاقية بحيث لا أحد في هذه الحال يستطيع أن يستنكر ويستقبح ما يقوم به غيره، والنتيجة هي أنه عندما تصبح كل القيم متساوية لا نترك مجالاً للحكم التقييمي، فتنحط بذلك الأخلاق كلها، فالأخلاق إذن تحتاج إلى أساسٍ ثابت قادر على تحقيق أدنى درجة من الإجماع عند البشر، وبعض الفلاسفة يؤمنون بذلك ويسعون إلى تحقيقه.

الخاتمة:

نعتقد أن الفكرة التي يجب التأكيد عليها في الأخير هي أننا لا نستطيع أن نثبت يقين أو صحة أخلاق معينة مثلما نبرهن على صحة نظرية رياضية، ومع ذلك لا نعتقد أن التعددية الأخلاقية تبرّر كل شيء إذ توجد قواسم مشتركة حقيقية في مختلف النظم الأخلاقية. والمهم في تصورنا هو فتح المجال للحوار والنقاش من أجل إيجاد الحد الأدنى من الاتفاق على ما يجب اعتباره خيرا، وما يجب اعتباره شرًا، وبقدر ما يتحقق الإجماع في أحكامنا الأخلاقية بقدر ما يمكن الحديث عن الأساس المطلق للأخلاق.

الموضوع: 52 ◆ قيل: يكفي أن تكون نوايانا حسنة حتى تكون أفعالنا خيِّرة. فنِّد هذا الموقف.

فهم الموضوع: شعبة آداب و فلسفة

إن الكثير من الطلبة لا يجدون أيّ إشكال في معالجة هذا الموضوع لأنه يجد في الدرس تقريبا كل الأفكار الأساسية التي يبني بها مقالته، ومع ذلك يجب الاعتراف بأن قوّة نظرية كانط الأخلاقية تجعل عملية تفنيدها (أو إبطالها) غير يسيرة. ولا شك أن البحث عن الحجج الشخصية للقيام بذلك يتطلب مجهودًا فكريًا إبداعيًا معتبرًا.

المقدمة:

قال الفيلسوف الألماني شوبنهاور - *Shopenhauer*: "من السهل علينا أن نبشر بأخلاق معينة، ولكنه من الصعب علينا التأسيس للقيم الأخلاقية"[1]. وبالفعل، تعتبر مشكلة الانتقال من ما هو موجود إلى ما ينبغي أن يكون المعضلة المركزية والأساسية في الفلسفة الأخلاقية إذ اختلف الفلاسفة في هذا الموضوع وأسسوا لمذاهب مختلفة. وإذا كان البعض يرى أن العبرة في الفعل الأخلاقي تكمن في نتيجته، أي فيما يحققه من نتائج مرضية، فإن كانط يرفض ذلك تماما ولا يقيم وزنا لما يحققه الفعل من لذة أو منفعة أو سعادة... بل يحصر القيمة الأخلاقية في نيّة الفاعل وحدها. فكيف يمكن إبطال موقفه؟ كيف نثبت أنه ليس من المعقول تقييم الفعل البشري دون النظر في عواقبه؟

التحليل:

إن الشيء الوحيد الذي يمكن عدّه خيرا على الإطلاق في نظرية كانط - *E.Kant* الأخلاقية هو الإرادة الخيرة بدون قيد أو شرط بحيث إنه يميز بوضوح بين نوعين من الأوامر: الأمر الشرطي والأمر القطعي. فحينما نقول الصدق من أجل أن نكسب ودّ واحترام الناس، نحن نستجيب لأمر شرطي، وأما حينما نقول الصدق لكوننا فقط نؤمن بأن هذا السلوك واجب فإننا نستجيب للأمر القطعي. وحجة كانط في نفيّه لكل قيمة أخلاقية يمكن أن نمنحها للأمر الشرطي هو أن هذا الأخير يجعل السلوك الأخلاقي مجرد أداة أو وسيلة لتحقيق مصلحة أو هدف معين. وعلى عكس ذلك، الأمر القطعي يقتضي القيام بالواجب لأنه واجب فحسب، أي أنه جعل الواجب غاية في ذاته. وليس من الصعب علينا أن نفهم بوضوح أن الغرض الحقيقي الذي دفعه إلى هذا الموقف هو إرادته في إقامة وتأسيس الأخلاق على قاعدة موضوعية يقينية متينة ومطلقة تنطبق على كل الكائنات العاقلة.

> ج. ب. سارتر - *J. P. Sartre*:
> « أنا وحدي أقرر ما هو الخير وما هو الشر »
>
> دركهايم - *Durkheim*:
> « إن المجتمع هو الغاية القصوى لكل سلوك أخلاقي »
> « حينما يتكلم المجتمع فينا فإن المجتمع هو الذي يتكلم »

لكن السؤال الذي لا يمكن تجاهله هو: هل حلّ كانط المشكلة الفلسفية الأساسية في الأخلاق؟ ألم يسيء التقييم؟

رغم جمال هذه النظرية من الناحية الشكلية على الخصوص فإنّنا مع ذلك نستطيع إيجاد مبررات الشك فيها ورفضها. إن الواقعية تدفعنا إلى الاعتقاد بأن النيّة الحسنة قد تكون مطية ومبررا لأفعال غير مسؤولة ذلك لأن مسؤولية الإنسان الأخلاقية لا تتوقف عند حد نيّته الحسنة، وإنّما تتجاوز ذلك لتشمل اجتهاده والتفكير في عواقب فعله. هل يحق لنا أن نفعل كل ما تأمر به إرادتنا الخيِّرة؟ لقد قيل: "إن طريق جهنم مبلط بالنوايا الحسنة" أي أنّنا قد نستحق الجحيم -أو يكون جزاؤنا هو الجحيم- في الوقت الذي نظن أنّنا أحسنّا التصرف. ألا تتضمن

1 . Shopenhauer, Le Monde comme volonté et représentation

نظرية كانط دعوة إلى تبرئة الضمير وتحريره من الإحساس بالذنب والمسؤولية؟ أليس هذا كله نوعا من الجبن والكسل الأخلاقي وهروبا من الواقع؟ يبدو أن الطفل الصغير وحده يستطيع أن يتصرف وفق نيته الحسنة لأن عقله غير قادر على التمييز بين الخير والشر ولا يمكنه تصور عواقب أفعاله.

وليس من المستحيل كذلك أن نتصور أنّ النيّة الحسنة تخفي دوافع لا نعرفها تماما كالدوافع اللاشعورية التي تحدث عنها س-فرويد على أساس أن الإرادة الحرّة التي تقرر القيام بالواجب لأنه واجب فحسب وهمية. وليس من الصعب أن نثبت أن أخلاق كانط شكلية جوفاء ومتعارضة مع سيكولوجية الإنسان العادي المرتكزة أساسا على قانون المنفعة، فهي إذن أخلاق تكلف الإنسان مجهودا فوق طاقته، ولهذا السبب لا نستطيع أن تكون أخلاقا للجميع. قال بيجي - *Peguy* - منتقدا كانط "إن يدي كانط نظيفتان لكنه لا يملك يدين".

الخاتمة:

يتضح لنا الآن أنه في مقدورنا التأكيد على أن الإرادة الخيرة وإن كانت مبدأ كل فعل أخلاقي فهي ليست شرطا كافيا، ولا نرى ما يمكن أن يبرر رفع المسؤولية الأخلاقية عن عواقب الفعل البشري وخاصة حينما يكون من الميسور علينا توقعها.

الموضوع 53: قال أ.كونت: "ليس للإنسان حقوق، وإنما عليه واجبات". هل تعتقد أن رأي الفيلسوف سديد؟

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع:

إن أكبر خطأ يمكن للطالب أن يقع فيه هو أن يفهم من الجملة "ليس للإنسان حقوق" وأن "أ. كونت" يرفض فكرة الحقوق رفضا مطلقا لأن أمر كهذا غير معقول تماما. وما يجب فهمه هو أن هذا المفكر يمنح الأولوية للواجب، وأنه من غير المعقول أن نمنح للأفراد حقوقا قبل قيامهم بواجباتهم.

وعلى الطالب أن يدرك كذلك أن وجهة نظر أ.كونت ليست حقيقة بديهية، إذ توجد مبررات الشك فيها ورفضها، ومن ثمة إمكانية تبني موقفا آخر معاكسا تماما، وهو الموقف الذي يمجد الحقوق قبل الواجبات.

المقدمة:

سئل ب.راسل *B.Russel* ذات مرّة وهو آنذاك يشغل منصب رئيس محكمة العدل بلاهاي: أيُعقَل الحديث عن الحقوق دون الواجبات؟ أليس من الحكمة دعوة الناس إلى القيام بواجباتهم قبل تشجيعهم على المطالبة بحقوقهم؟ وكان ردّ الفيلسوف كالآتي: للإنسان جميع الحقوق المذكورة في الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان، وليس عليه سوى واجب واحد وهو احترامها والدفاع عنها. لكن الفيلسوف الفرنسي أ.كونت *A.Comte* على عكس ذلك قال: " ليس للإنسان حقوق، وإنما عليه واجبات ". هذا التعارض بين موقفي هذين الفيلسوفين يدفعنا إلى طرح التساؤلات الآتية: هل يجب أن نمنح الأولوية للقيام بالواجب قبل المطالبة بالحقوق؟ أليس من المنطقي القول بأن الحق سابق عن الواجب؟

التوسيع: أولوية الحق

إذا تأملنا جيدا في جواب ب.راسل نكتشف أنه يقدّم الحقوق على الواجبات، ويعني ذلك أنه يسلّم بأن وجود الحقوق هي وحدها استدعت واقتضت ضرورة وإلزامية ومشروعية حمايتها وتجسيدها في الواقع، أي أن الواجب ليس سوى أداة ووسيلة تضمن تجسيد الحقوق على أرض الواقع، وعلى هذا الأساس نقول أن الحقوق غايات، ومن البيّن أن وجود الوسيلة يكون بسبب الغاية وليس العكس.

وإذا انطلقنا من وجهة نظر فلاسفة الحق الطبيعي فإننا نكتشف حسب منطقهم أن الدولة لم تظهر إلى الوجود إلا حينما أدرك أفراد "المجتمع الطبيعي" "المزعوم" أنها القوة الوحيدة التي يمكنها أن تحمي حقوقهم الطبيعية الأساسية كالحق في الحياة والملكية والحماية والأمن، ومن هذا المنطلق نفهم أنه من غير المعقول تكليف إنسان بواجبات لا ترجى منها أية فائدة أو مصلحة تعد حقا لغيره -أو لنفسه على الأقل- ولسنا نبالغ إذا قلنا أن أمرا كهذا سيكون عبثا وتعسفا مجانيا. فإذا اعتبرنا أن الشخص الذي يهمل واجباته -أو يرفض القيام بها- ظالما، ينبغي علينا كذلك الاعتراف بأن تكليف أي شخص "بواجبات" لا تقابلها حقوق حقيقية غير معقول.

وأنصار النزعة الليبرالية يؤكدون على أولوية الحقوق لكونهم يسلمون بأن المجتمع يتكوّن من أفراد، وحياة الفرد وحدها تستحق العناية والتقدير، ولذاك لا ينفصل مفهوم الحق عنها،

وأما الواجب فهو مفهوم اجتماعي في المقام الأول لأن الحياة الإجتماعية أو العلاقات بين الأفراد هي التي تشترطه وتفرضه بحيث يتجلى للفرد دائما كعمل ينبغي أن يقوم به لصالح الغير والفكر الليبرالي على العموم يمنح للفرد أقصى ما يمكن من الحريات أي من الحقوق الفردية التي لا ينبغي للدولة التضييق عليها وتقييدها، بل عليها فقط تنظيمها وحمايتها بالتدخل الفعّال من أجل فض النزاعات التي يتسبب فيها بعض الأفراد الذين يجهلون القانون أو لا يحترمونه، ولا شيء يبرر وجود الدولة سوى ضرورة توفير الظروف الملائمة التي تمكن الأفراد من ممارسة حقوقهم بكل اطمئنان. ونظرية العقد الاجتماعي عند روسو تؤكد على أن الأفراد لم يتنازلوا عن بعض حقوقهم الطبيعية إلا لكونهم أدركوا أن ذلك هو الحل الوحيد الذي ينقذهم من الفوضى والتنازع والحرب الأهلية والجدير بالذكر هو أن منطق القانون ينص على أن للإنسان الحق في أن يفعل ما يشاء ما عدا ما نصّ عليه القانون بأنه ممنوع.

نقيض القضية: أولوية الواجب

إن أنصار النزعة الاجتماعية يسلمون بأسبقية وأولوية المجتمع الذي لا يمكن اعتباره حصيلة عددية لمجموع أفراده بل هو كيان مستقل عن إرادة كل واحد من هؤلاء الأفراد، ويتجلى وجوده في العادات والتقاليد والقيم الأخلاقية والدين والمؤسسات الاجتماعية، التي تؤدي كلها دور تنظيم حياة الأفراد الذين يُفرض عليهم الإذعان والخضوع لمتطلبات الحياة الجماعية.

وما يجعل الواجب مقدّسا في نظر النزعة الاجتماعية هو أن حياة المجتمع وتطوره في شتى المجالات أمر لا يتحقق إلا بقيام الأفراد بواجباتهم على أحسن وجه، فالغاية من وجود الواجب إذن هو خدمة المجتمع وليس مصلحة الفرد الأنانية الضيّقة. إن خيانة جندي واحد لوطنه قد يكلّف

> أرسطو - Aristote:
> « لا مصيبة أكبر من الظلم الذي يوضع في يده سلاح »
>
> ر.ديكارت - R.Descartes
> « من لا ينفع غيره لا يساوي شيئا »
>
> هانة أرندت - H.Arndt
> « إن حرمان الفرد من حقوقه الأساسية هو حرمانه من السياسة »

هذا الأخير هزيمة ثقيلة في الحرب، كما أن تضحيته بنفسه وحده قد يكون سببا حقيقيا في الانتصار على العدو. وليس من شك أن أ.كونت A.Comte قد أدرك جيدا هذه الحقيقة حينما قال: "ليس للإنسان حقوق، وإنما عليه واجبات". ورغم أن هذا القول يعبّر عن موقف لا يقبله الكثير منا، بل يثير ثورتنا، ولكننا إذا تأملنا فيه جيدا سوف نكتشف أنه يعبر عن موقف مؤسس ومبرر، ولعل ما يثبت ذلك هو أن أ.كونت يدرك بعمق أنه أفضل وأحسن حياة للفرد هي أن يعيش في مجتمع يقدّس الواجب، ولا يتسامح بأي شكل من الأشكال مع الأشرار الذين تسوّل لهم أنفسهم الاعتداء على حقوق النّاس، ولا يتسامح كذلك مع المتهاونين الغافلين عن أداء واجباتهم.

وليس الفلاسفة الوضعيين وحدهم هم الذين يمنحون الأولوية للواجب بل نجد أن إ.كانط يضفي على الواجب الأخلاقي قداسة، إذ لم يعتبره وسيلة لتحقيق منافع أو حقوق معيّنة كسعادة الفرد أو سعادة الآخرين فحسب وإنّما اعتبره غاية في ذاته، فالدافع إلى القيام بالواجب ليس المصلحة وإنما احترام الواجب، أي يجب أن يقوم الإنسان بالواجب لأنه واجب، وبهذه الصورة فقط يكون السلوك الأخلاقي نزيها وساميًا أبلغ ما يكون التنزيه والسّمو.

مناقشة:

إن تمجيد الواجب وحرص المجتمع على إلزام أفراده باحترامه وتقديمه على كل شيء سبيل حقيقي إلى تحقيق الاستقرار، واستتباب الأمن، وتوطيد أواصر الجماعة، وفي هذه الظروف دون غيرها يجد الفرد المناخ والجو النفسي والاجتماعي والثقافي الذي يُيسّر له تحقيق طموحاته وآماله المشروعة. لكن المبالغة في تمجيد الواجب فقط إيديولوجية خطيرة لأنها لا تحقق العدالة الاجتماعية لكونها تكلف الأفراد أعباء ثقيلة

دون أن تمنح لهم ما يقابله من حقوق فيقع عندئذ المجتمع في أسر الاستبداد أو أي شكل من أشكال الأنظمة الشمولية والديكتاتورية على غرار ما حدث في ألمانيا إبان الحكم النازي، أو الاتحاد السوفياتي في أثناء حكم ستالين.

التركيب:

لا شك أن تمجيد الحقوق أو الحريات الفردية إيديولوجيا تعجل الفرد يحس بأنه أهم من كل شيء، وهذا ما يدفعه إلى المبالغة في تقدير حقوقه فيطالب باستمرار بحصة أكبر لأن شهيته تبقى دائما مفتوحة فيكونون أكثر أنانية، ولا يرضون بما يُمنَحُ لهم من حقوق. ولاشك أن المشرّعين أنفسهم في مثل هذا المجتمع سيخضعون بدورهم لمنطق الأنانية والإغراء مما يدفعهم إلى سنّ قوانين تخدمهم أولا، وتخدم مصالح الجماعات التي استطاعت أن تضغط عليهم أكثر من غيرها.

فالمنطق السليم إذن لا يفرض علينا الاعتراف بضرورة الدفاع عن الحقوق وحدها، ومن جهة أخرى نجد كذلك أن تقديس الواجب ومنحه الأولوية لا يحقق العدالة الاجتماعية، والنتيجة التي أضحت تفرض نفسها علينا هي أن نمنح للحق وللواجب نفس الأهمية.

الخاتمة:

إن ما يمكننا استنتاجه واستخلاصه من كل ما ذكرناه هو أن قول أ. كونت سديد إذا وضعناه في سياق منطق النزعة الاجتماعية التي تقدس المجتمع دون الفرد. ولكن الظلم يظهر أيضا حينما نهمل الحقوق ولا نمجدها ونكتفي بإلزام الأفراد على القيام بواجباتهم مهما كلفهم ذلك من تضحيات؛ ولذلك لا نرى مانعا للقول بأن للفرد جميع الحقوق أولا، وليس عليه سوى القيام بواجباته التي هي حقوق الغير عليه، ولا نرى ضرورة تدفعنا إلى منح الأولوية للحقوق قبل الواجبات أو العكس، لأن ما يجب أن نهتم به بالدرجة الأولى هو مسألة العدالة الاجتماعية لأن الكثير من المجتمعات تكلف بعض الأفراد بواجبات تفوق طاقتهم -أو أعباء ثقيلة- ولا تمنح لهم ما يقابلها من حقوق بينما البعض الآخر يستفيد دون أن يفيد حقيقة.

الموضوع: 54 • هل الحق الطبيعي أساس الحق الوضعي؟ أو هل كل ما هو قانوني مشروع؟

فهم الموضوع:

لا شك أن هذا الموضوع لا يطرح إشكالا فلسفيا جديدا بالنسبة للفلاسفة، لكن الأمر يختلف بالنسبة للتلميذ رغم أن الأستاذ يتعرض له في الدرس بشكل أو بآخر، ولكن الأساتذة عادة لا يطرحونه في الفروض أو الاختبارات. والصعوبة الأساسية التي يحتمل حقيقة أن يواجهها الطالب في هذه المقالة تتمثل أولا في التمييز بين المفهومين، وضبط مفهوم الحق الطبيعي بكل وضوح، وثانيا الإحاطة بكل ما قدّمه الفلاسفة والفقهاء حول هذا الموضوع. والخطأ الذي يمكن أن يقع فيه هو المقارنة بين الحق الطبيعي والحق الوضعي دون التركيز على مدى ارتباطهما.

المقدمة:

التاريخ يشهد على أن المجتمع البشري يخضع دائما لشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي الذي يحدد حقوق وواجبات أفراده. وكانت القوانين في البداية بدائية، ولكنها تغيّرت وتطوّرت نتيجة لأسباب يصعب تحديدها وحصرها. لكن الجدير بالانتباه إليه هو الاختلاف والتباين الشاسع في هذا الموضوع بين المجتمعات بحيث إن المقارنة بينها تكشف لنا بوضوح أن ما هو شرعي وقانوني في مجتمع معين ليس كذلك في مجتمع آخر. فهل يدل هذا التنوّع على أن إرادة المشرّع وحدها هي التي تصنع الحقوق والواجبات؟ ألا يوجد مبدأ أو قانون طبيعي سام يستوحي منه المشرع القواعد القانونية؟ وبعبارة أخرى: هل الحق مفهوم أخلاقي مثالي أم أنه مفهوم اجتماعي ووضعي خالص؟

التوسيع:

- القضية الأولى: موقف النزعة الوضعية.

يعتقد الفيلسوف الإنجليزي ط. هوبس- *T.Hobbes* أن الحق هو فقط ما يقرّره القانون الوضعي، ولا يوجد ما يبرر التمييز بين ما هو مشروع وما هو قانوني. فالمجتمع وحده في تصوره يقرر ما هو عدل وما ليس بعدل، ولا دخل لضمير الفرد في ذلك. ويؤكد ب. باسكال - *B.Pascal* على جدوى هذا الطرح السوسيولوجي الخالص لأن تعدد مواقف البشر حول الحق والعدل يدل على أنهما لا يرتكزان على أساس أخلاقي وعقلاني واحد. وإذا بحثنا عن سرّ هذا الاختلاف فإن التفسير الذي يرضي فضولنا نجده في فكرة التواضع التي تعني قبل كل شيء أن الحق غير مؤسس على أي شيء، وأن طبيعة الحياة الاجتماعية هي التي دفعت البشر إلى سن قوانين يخضع لها الأفراد بالقوّة وذلك كله لتحقيق السلم الاجتماعي. ويجب أن نفهم من فكرة التواضع أيضا أنه لا يوجد أثر للحق الطبيعي في القانون الوضعي.

ومنطق هذه الأطروحة السوسيولوجي يرتكز على الفكرة الآتية: إن البشر عبر التاريخ أرغموا على الخضوع دائما لشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي المتعددة والمتغيرة، ولذلك يجد الفكر ضالته هنا في المقاربة السوسيولوجية التي تنص على أن الحتميات والتحديدات الاجتماعية أي الظروف التي يعيش فيها البشر هي التي ترغمهم على وضع قوانين فعّالة تضمن الحد الأدنى على الأقل من السلم الاجتماعي؛ وهذه القوانين تعكس حقيقة موازين القوى الفاعلة في المجتمع. وعمل الفقيه كلسن - *Kelsen* على إفراغ الحق من كل دلالة معيارية أو أخلاقية متعالية بحيث ينفي تماما

وجود الحق الطبيعي وهذا يعني أنه لا يوجد فرق بين ما هو قانوني وما هو مشروع، والقانون المدني وحده يملك صلاحية التمييز بين العدل والظلم. والمهم عنده ليس أن يكون القانون عادلا بل فعالا بحيث يطبق بنجاح في الواقع أي تفضيل النظام على العدالة. فالمشرع الحكيم هو من يستطيع أن يضع القوانين التي تحل بنجاح مشكل مجتمعه ولذلك تتغير وتتنوع القوانين لتتكيف مع تغيّر وتنوّع المجتمعات. وهذا يعني أنه لا يوجد حق مطلق وثابت.

نقد: إن عدم التمييز بين ما هو قانوني وما هو مشروع طرح خطير لأنه يفتح المجال للتعسف ولمنطق القوة إذ سيدفع الأقوياء إلى سن القوانين التي تخدم مصالحهم الضيّقة. ومن البيِّن أن هذا الموقف بإنكاره للبعد الأخلاقي والمعياري يساوي بين جميع القوانين في كل زمان ومكان طالما استطاع أصحابها تطبيقها بنجاح، وبعبارة أخرى نقول: إن تبرير الحق بالظروف يعني تبرير كل الحقوق وبالتالي عدم تبريرها على الإطلاق.

نقيض القضية: موقف النزعة الأخلاقية والتميز بين ما هو قانوني وما هو مشروع.

الحقوق الطبيعية هي حقوق تحدّدها الطبيعة البشرية، وبما أن هذه الأخيرة واحدة وثابتة فإن هذه الحقوق بدورها ثابتة مطلقة وفطرية وسابقة عن كل نظام سياسي أو قانون وضعي، كما أنها ليست وليدة تواضع أو قرار إرادي للإنسان، وهي صالحة لكل زمان ومكان. ونستطيع القول بأن ضمير الفرد أو عقله لا يجد صعوبة في معرفتها وكأنها حقائق بديهية تفرض نفسها على كل عقل سليم. يقول سيسرون – *Ciceron* (106-43 سياسي وخطيب روماني): "هناك قانون عادل موجود عند كل البشر ومطابق لنفسه دائما". يجب أن نؤكد على أن هذه الحقوق ليست حقوقا نكتشفها في الواقع لأنها تتجاوز حدود تاريخ البشر والقوى المتحكمة فيه، وهذا يعني أيضا أنها لا تتقيد بالمصالح والحاجات الخاصة بشعب أو طبقة أو فئة اجتماعية معينة. فلا أحد ينكر أن للإنسان الحق في الحرية والكرامة والصّحة والراحة والعمل والتفكير إلخ... ومن البيّن أنها أكثر انسجاما مع فكرة العدالة المثالية مقارنة بالحقوق الوضعية. وما يجب أن نفهمه بشكل أساسي هنا هو أن الحقوق الطبيعية معيار نقدي يمكّننا من التمييز بين ما هو موجود وما يجب أن يكون، وعلى هذا الأساس يحتمل كثيرا أن تتعارض مع قوانين مجتمع معيّن، وفي هذه الحال نجد أن الضمير البشري يثور ويطالب بتغيير هذه القوانين وفق ما يقتضيه منطق الحقوق الطبيعية الذي يرتكز على فكرة العدالة المثالية باعتبارها فضيلة أخلاقية ومعيارا نقديا يُمكّننا من التمييز بين العدل والظلم. ومن المعروف تاريخيا أن الكثير من الثورات في العالم قامت باسم هذه العدالة.

ويجب أن نشير إلى أن الحق الطبيعي الذي نتحدث عنه هنا هو الحق الطبيعي الحديث الذي يتأسس على الطبيعة البشرية العاقلة. وفلاسفة العقد الاجتماعي يرون أن الإنسان كان يتمتع بهذه الحقوق كلها حينما كان في حالة الطبيعة، لكن الحروب الأهلية الدائمة وانعدام الأمن أو "حرب الجميع ضد الجميع" كما عبر عن ذلك هوبس جعل أفراد المجتمع يدركون أن "العقد الاجتماعي" وحده يضمن لهم الأمن، أي تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم بموجب هذا العقد يقابله التزام الدولة بوضع قوانين عادلة تصون حقوقهم المشروعة. وبالنسبة للفيلسوف الفرنسي ج.ج. روسو، يكون القانون عادلا إذا كان ديمقراطيا أي مطابقا للإرادة العامة التي تتمثل في إرادة الأغلبية التي لا يمكن أن تخطئ في أحكامها. ويتضح لنا الآن أن أي نظام سياسي لا يحترم الحقوق الطبيعية أي حقوق الإنسان العالمية يفقد شرعيته، وأن فكرة الحق الطبيعي هي الحل

سيسرون - *Ciceron*:
« ليس هناك شيء أشبه بشيء من الإنسان بالإنسان »

ارسطو - *Aristote*:
« لا مصيبة أكبر من الظلم الذي يوضع في يده سلاح »

أ. كونت - *A. Comte*:
« لا يملك المرء سوى حقا واحدا وهو حق القيام بكل واجباته »

لمشكلة المرجعية والمشروعية.

نقد: لكن تأسيس الحقوق الوضعية على الحق الطبيعي يعني ببساطة تأسيسها على ضمير الفرد، أي تأسيسه على شيء لا يحقق الإجماع ذلك لأن الشعور بالظلم ذاتي يختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات أيضا. ومن البيّن أن الاعتماد عليه سيكون مطية ومبررا دائما لرفض السلطة والتمرّد عليها والعصيان. وليس من شك أن هذا الموقف يهدد باستمرار وجود الدولة.

التركيب:

هل يمكن الآن التوفيق بين هاتين القضيتين؟ نعتقد أنه في وسعنا أن نجيب بالإيجاب إذا استعنّا بنظرية الفيلسوف الألماني هيجل الذي يرى أن الفكرة المطلقة تتجسد في الواقع عبر التاريخ بحيث أن ما يثبت وما يبقى رغم الحروب والصراعات هو ما هو عقلاني وصحيح وموضوعي. فالحقيقة تبقى والخطأ أو الكذب يزول والمنطق أو العقل في التاريخ هو يملي ذلك. فالمنطق التاريخي الهيجلي يقول: إن الحق الطبيعي الذي كان في البداية ذاتيا وغامضا يتحقق تدريجيا عبر التاريخ، ونعني بذلك أن الحقوق الوضعية ترتقي شيئا فشيئا وتتحسن باستمرار بتصحيح أخطائها حسب ما تقتضيها الحقوق الطبيعية.

الخاتمة:

من الواضح أننا في الأخير لا نستطيع أن ننفي ارتباط الحق الطبيعي بالحق الوضعي بحيث لا يمكن إنكار تأثير فكرة العدالة المثالية في نقد وتقييم القوانين الوضعية وخلق إرادة تغييرها. ولا شيء يخبرنا بوجود قوانين تعسفية وجائرة سوى الحق الطبيعي. ومع ذلك لا يجب أن نتصور كما يزعم كانط أن العقل البشري يستطيع أن يشرّع قوانين بغض النظر إلى الظروف التاريخية والاجتماعية لكل مجتمع وعاداته وتقاليده لأن هذه القوانين قد تكون تعسفية حينما تتجاهل خصوصيات كل مجتمع. ونعتقد بالارتكاز على ما ذهب إليه هيجل أن البشر يستطيعون حقيقة تحقيق الإجماع حول هذا الموضوع عن طريق الحوار النزيه والديمقراطي.

الموضوع: 55 ♦ هل كل تفاوت ظلم؟

شعبة آداب و فلسفة

فهم الموضوع 1:

إن فكرة العدالة توحي لنا في الوهلة الأولى بفكرة المساواة: فالأب عادل إذا عامل أبناءه بنفس الكيفية، والأستاذ عادل إذا كان اهتمامه بجميع التلاميذ واحدًا...إلخ لكننا مع ذلك نرى أن معاملة الجميع بنفس الكيفية يجعل البعض منّا يحتج ويرفض ذلك بغضب وقوة بحجة أن الناس ليسوا متساويين في عدّة أشياء ليحصلوا على أنصبة متساوية، فإذا كان من السهل تعريف العدالة بأنّها: "إعطاء لكل ذي حق حقه" فإن تحديد الأساس أو المبدأ الذي يجب أن يقوم عليه الاستحقاق ليس أمرًا بديهيا إذ يثير التساؤلات الفلسفية الآتية: كيف نعرف أن شخصا معينًّا يستحق ما يستحقه غيره أو أكثر؟ هل يجب أن نمنح الأولوية للمساواة أو للتفاوت لتحقيق العدل؟ وأخيرا ما هو المعيار الذي ينبغي أن يحدّد الاستحقاق؟

فهم الموضوع 2:

هذا الموضوع كلاسيكي ولا يطرح إشكالا في تأويله وفهمه لكونه يتعلّق مباشرة بدرس العدالة الاجتماعية. ولعلّ الصعوبة الأساسية التي يطرحها تكمن في تقييم ونقد موقفي أنصار التفاوت من جهة وأنصار المساواة من جهة أخرى، أي: هناك صعوبة منطقية في الفصل في الجدل القائم بين الطرفين دون أي خلل أو نقص في التأليف بينهما أو تجاوزهما.

التوسيع:

موقف أنصار التفاوت: توزيع ثروات المجتمع بالتساوي على الأفراد رغم الاختلافات والفروق الفردية القائمة بينهم هو التوزيع العادل.

لقد ميّز أرسطو بين ثلاثة أنواع من العدل وهي: العدل في التبادل وفي القصاص وفي التوزيع.

وإذا كان العدل في التبادل وفي القصاص لا يثيران أية مشكلة باعتبار النفس البشرية واحدة عند جميع البشر، ويترتب عن ذلك ضرورة مراعاة مبدأ المساواة المطلقة فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للعدالة التوزيعية التي تقوم عنده على مبدأ الاستحقاق بحيث يتحصل شخصان متساويان في الاستحقاق على نصيبين متساويين، ولكن الشخصين غير المتساويين في الاستحقاق لا يحصلان على نصيبين غير متساويين في الاستحقاق. فالبشر في الواقع مختلفون ويظهر ذلك جليًا في الفروق الطبيعية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

فالأم العادلة مثلا حسب منطق أرسطو في العدالة لا يجب أن توزع الوجبات الغذائية على أفراد العائلة بالتساوي لأن حاجة الأب الذي يبذل مجهودات معتبرة أكبر من حاجة أطفاله، وتظهر بوضوح هذه العدالة النسبية القائمة على المساواة الهندسية في نظرية أفلاطون السياسية والاجتماعية بحيث يرى أن المدينة الفاضلة هي تلك التي يكون فيها الرجل المناسب في المكان المناسب. ويحصل على الحصة التي

يستحقها في كل ما يوزع على الأفراد. فالشجاع مثلاً يكون في الجيش، والحكيم يكون في السلطة، والعمال يكونون في الحقول والورشات... فالتفاوت الموجود بين الأفراد في قواهم البدنية والعقلية وفي مهاراتهم وقدراتهم على خدمة المجتمع هو الذي يجب أن يحدّد حصة ما يوزع على كل واحد من خيرات ومراتب شرفية، والتاريخ يشهد على أنّ أرسطو لم يدن العبودية في عصره.

ومن المعروف كذلك في العصر الحديث أن الايدولوجيا الرأسمالية الحديثة تعتبر الفوارق الطبقية الكبيرة ظاهرة لا تثير الاستنكار، وليس فيها ظلما لأحد لأن الأفراد الّذين وصلوا إلى أعلى المراتب الاجتماعية والاقتصادية هم أكثر الناس ذكاءً وعملاً وكفاءةً واجتهادًا. ويذهب الطبيب المفكر أ.كاريل *A.Carrel* في كتابة:" الإنسان ذلك المجهول" إلى أن الطبقات الاجتماعية تعكس" الطبقات البيولوجية"، أي أن البروليتاري "الكادح" ولد بالضرورة بقدرات بيولوجية متواضعة لا تؤهله سوى ليقوم بأعمال يدوية على عكس البرجوازي الذي زودته الطبيعة بأعلى القدرات العقلية والإبداعية ليحتل أعلى المراتب الاجتماعية.

النقد:

إذا نظرنا إلى هذا الموقف نظرة نقدية دقيقة نكتشف بالفعل أن التفاوت حقيقة، ولا يوجد من يقول أن البشر متساوون في كل شيء، ولكن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه أنصاره هو مبالغتهم في تقديرهم للاستحقاق المؤسس على التفاوت بحيث أن أنصار التمييز العنصري يعتبرون بشكل تعسفي أن لون البشرة يحدّد حقوق الفرد، ومكانته الاجتماعية.

نقيض القضية: موقف المساواتيين

يرى المساواتيون أن الفوارق الطبيعية لا تبرّر الفوارق الاجتماعية، وليس للإنسان فضلا لكونه ينتمي إلى أسرة أودين أو طبقة اجتماعية معينة، ولا لوم عليه أيضا في ذلك إذ لا أحد اختار أبويه أو موطنه أو لون بشرته. ويؤكد الاشتراكيون على ضرورة القضاء على الطبقات الاجتماعية بتقسيم ثروات المجتمع بالعدل. ولقد اشتهر ك. ماركس *K.Marx* بنقده للديمقراطية السياسية الليبرالية التي تمجّد حقوق الإنسان من الناحية النظرية والشكلية،، ولكنها في الواقع لا تُمكّن العمال الأجراء -البروليتاريا- من ممارسة حقوقهم الفعلية لكونهم لا يملكون الوسائل المادية ولذلك انطلق ك. ماركس K.Marx من حاجات الإنسان الأساسية والضرورية التي ينبغي للمجتمع أن يلبيها حتى يتمكن الجميع من ممارسة حقوقهم. وعلى هذا الأساس يدافع الاشتراكيون والمساواتيون بصفة عامة على ضرورة تحقيق تكافؤ الفرص بأن نمنح لكل أفراد المجتمع ولاسيما الأطفال الصغار الوسائل الفعلية التي تمكنهم من إبراز مواهبهم وكفاءاتهم ومهاراتهم. فالتنافس في المجتمع مشروعٌ إذا كانت نقطة الانطلاق واحدة مثلما هو الأمر بالنسبة للسباق الرياضي. وأما التنافس بين طفل من أسرة فقيرة مع آخر من أسرة غنية فلا معنى له لأن الفقر يبلّد الفكر، ويشل العزائم، بينما الثروة تيسّر مهام الإنسان في كل شيء، ولهذا السبب يجب في نظر المساواتيين محاربة التهميش والفقر، أي مراعاة حاجات الإنسان الأساسية قبل التفكير في الكماليات لقد قال سيسرون *Ciceron* مدافعًا عن فكرة المساواة: "لا يوجد شيء أشبه بشيء من الإنسان بالإنسان"، أي: أن الفروق الفردية ثانوية مقارنة بما هو مشترك بين الناس الذين يولدون بملكات وقدرات ذهنية متشابهة ومتقاربة أكثر مما هي متفاوتة.

الآن - *Alain chartier*
« لا يوجد مستبد يحب الحقيقة لأنها لا تطيع »

لاكوردير - *Lacordaire*
« بين القوي والضعيف، الحرية هي التي تستبد، والقانون هو الذي يحرّر »

ليبنز - *Leibniz*
« العدالة رياضية »

نقد:

إن المبالغة في تقدير مبدأ المساواة ورفض فكرة التفاوت لا يخدم العدل ولا المجتمع. ولعل ما يعكس لنا هذه الحقيقة حالة المجتمعات الاشتراكية كالاتحاد السوفياتي سابقا الّذي لم يُقم وزنًا كبيرًا لطموحات الأفراد ومواهبهم وتفاوتهم، ونتيجة لذلك لا يشعر أي عامل بحاجة إلى التنافس أو إبراز مهاراته وقدراته الإبداعية لأنه يعرف أنه في النهاية يحصل على ما يحصل عليه أقل العمال كفاءة وعملا. كيف يمكن لأحسن تلميذ في القسم أن يجتهد أكثر إذا كان يعرف أنه سيحصل في جميع الأحوال على (20/10) أي: المعدل فقط؟!

التركيب:

إن الفكرة التي أصبحت تتبلور وتتضح الآن هي أنه من الخطأ الفادح المبالغة في تقدير مبدأ المساواة أو مبدأ التفاوت وحده كذلك، والمشكلة الأساسية التي لا يمكن في تصوّرنا أن نحلها بكيفية ترضي الجميع هي معرفة إلى أي درجة يجب أن نأخذ بعين الاعتبار التفاوت في عملية التوزيع: فهل يجب أن نمنح الأولوية للكفاءة والعمل أم للحاجة؟ هل نمنح الأولوية في الحصول على السكن الاجتماعي مثلا لمن قدّم الكثير للمجتمع بعمله ومهاراته أو لذلك الشخص العاجز عن العمل والذي يعاني هو وعائلته من أمراض مزمنة؟! فلا شك أنه يجب مراعتهما معا في عملية التوزيع، وليس من المعقول منح الأولوية للتفاوت على المساواة أو العكس.

الخاتمة:

يمكننا في الأخير أن نقول أن التفاوت لا يتناقض مع فكرة العدالة إذا كان في صالح الجميع، وإذا كان كذلك محفزًا للعمال ودافعًا إلى التنافس المشروع، ومع ذلك لا يجب أن يتجاوز هذا التفاوت حدودًا معينة، وأحسن صورة معبرة عن العدالة الاجتماعية هي السباق الرياضي الذي يلزم جميع المتسابقين على الانطلاق من خط واحد، يجب إذن على المجتمع أن يكافئ أحسن وأفضل أفراده، ولكنّه في نفس الوقت يجب أن يحارب الاحتكار وأن يجسد في أرض الواقع مبدأ تكافئ الفرص للجميع.

فهم الموضوع:

إن هذا الموضوع كلاسيكي، ويُفترض أن تكون معالجته في متناول الجميع. أهميته تكمن في أن الطالب يجد كل حريته في الدفاع عن موقفه الحقيقي، ومع ذلك يجب أن ندرك بوضوح أن المقصود بالحرية في هذا الموضوع هي الحرية الاجتماعية أو الاقتصادية التي تعني أساسا عدم تدخل الدولة في شؤون الناشطين في مجال الإنتاج والتسويق والخدمات إلا في حدود ضيّقة تقتضيها ضرورة فض النزاعات، وأما العدالة فإنها توحي لنا بفكرة التوزيع العادل للثروة على أفراد المجتمع.
من البيِّن إذن أن هذا الموضوع يندرج في إطار الجدل القائم بين الرأسماليين من جهة والاشتراكيين من جهة أخرى.

المقدمة:

إنّ الهدف الّذي يسعى البشر إلى تحقيقه حينما يعملون ويمارسون نشاطاتهم الاقتصادية هو تلبية حاجاتهم المتنامية باستمرار وتحقيق الرّفاهية. لكن أحسن سبيل إلى تحقيق هذا الهدف هو الذي يطرح مشكلة حقيقية، والجدل القائم حول هذا الموضوع بين المفكرين الرأسماليين من جهة والمفكرين الاشتراكيين من جهة أخرى دليل واضح على ذلك. فهل ينبغي أن نمنح الأولوية للحرية والمبادرة الفردية كما يقول الرأسماليين أم أنه من الضروري أن ندافع عن فكرة العدالة الاجتماعية التي ينادي بها الاشتراكيون؟

القضية الأولى: الأولوية للحرية وللمبادرة الفردية في نظر الرأسماليين.

– الرأسمالية نظام اقتصادي وأسلوب إنتاج اجتماعي يقوم على الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج التّي يعتبرها أنصارها حقًا طبيعيًا مشروعًا لأنها في منطقهم ثمرة عرق جبين العامل أي أن حرمان هذا الأخير من الحيازة على ما أنتجه بفكره ويده ظلم.

وفضلا عن كون هذه الملكية حقًا مشروعا من الناحية الأخلاقية فهي حافز ودافع قويّ إلى العمل.

والحرية الاقتصادية التي عبّر عنها آدم سميث *A. Smith* في قوله: "دعه يعمل، دعه يمر" تعني أساسًا عدم تدخل الدولة في شؤون المنتجين الأحرار، لكنها مكلفة بواجب حماية الملكية وفض النزاعات وفق ما تنص عليه قوانينها.

وتحرير المبادرات الفردية أساس الفعالية الاقتصادية لأنه يدفع كل المتعاملين الاقتصاديين إلى بذل كل طاقاتهم الفكرية والإبداعية لإنتاج ما هو أحسن وأفضل وبكمية أكبر وبالطرق التي تكلف المنتج أقل من غيرها. ولا خوف في خضم هذا النشاط على حركة الأجور والأسعار لأن قانون العرض والطلب الطبيعي يقوم بتنظيمها حتى لا تحدث أزمات. فإذا ارتفعت الأسعار بسبب ندرة بضاعة معينة فإن هذه البضاعة تكون مربحة لأصحابها الذين يهرولون إلى المزيد من إنتاجها فيزداد العرض، وعندئذ ينخفض الثمن آليا.

وإذا زاد العرض عن الطلب بالنسبة لبضاعة أخرى فإن منتجيها يقللون من إنتاجها لأنها غير مربحة، أي ينخفض العرض فيرتفع السعر آليا. وما قيل عن أسعار البضائع يقال كذلك عن الأجور.

وما يميّز هذا النظام هو أنه لا يتسامح مع الضعفاء والمتهاونين والكسالى، ويرفضون فكرة المساواة لأن العدالة عندهم هي تلك التي تأخذ بعين الاعتبار قبل كل شيء الفروق الفردية القائمة بين الناس.

نقده

إذا نظرنا إلى هذا النظام من زاوية الفعالية أو النجاح الاقتصادي فإننا لا نجد فيه مبررات شك حقيقية، وليس من الخطأ القول بأن التطور العلمي الصناعي التكنولوجي يعزى إليه لكونه خلق الشروط الاجتماعية والاقتصادية لحدوث هذا التطور. لكن للرأسمالية وجه آخر كشفت عنه الانتقادات القوية التي وجهها لها ك. ماركس في كتابه المشهور "الرأسمال" *Le capital*.

إن النظام الرأسمالي لا إنساني لكونه يجعل من العمل الإنساني مجرّد بضاعة تباع وتشترى في السوق، بل إنه أبخس البضائع على الإطلاق لأن رب العمل في الحقيقة يستولي على فائض القيمة المتمثلة في قيمة عددٍ من ساعات العمل التي يقوم بها العامل دون أن يتقاضى عنها أية أجرة: فإذا كان العامل مثلا يعمل 8 ساعات حقيقية في اليوم فإن رب العمل لا يدفع له سوى أجرة 06 ساعات، ويحتفظ لنفسه بالباقي كربح أي أجرة ساعتي عمل. وعلى العموم فإن رب العمل لا يدفع للعامل سوى أجرة تكفيه فقط لتجديد قوّة عمله.

وهذه العلاقة الاستغلالية هي التي تشعر العامل بالاغتراب (أو الاستلاب) *L'alienation* أي شعور العامل بأن جزءًا منه سلب من طرف قوّة خارجيّة لا يقوى على مواجهتها كفرد. ومأساة العامل هنا تتمثل في كونه يصنع ثروة غيره، ويشقى من أجل تحقيق سعادة وقوّة من يستغله ويسلبه حقوقه.

ومنطق الربح الذي يتحكم في هذا النظام هو المسؤول المباشر عن الحروب، فالإنسان ينتج هنا كل السلع التي تجلب له أرباحا كبيرة، وبما أن الأسلحة سلع يكون الناس في حالة الحرب على الخصوص في حاجة ماسة إليها فإن الرأسمالي يغتنم هذه " الفرصة الذهبية " لتحقيق أرباح كبيرة. فالإغراء هنا أكبر من كل شيء، وقد يصل الأمر إلى درجة خلق مناطق توتر في العالم وافتعال أسباب اندلاع الحروب، إذ لا يجب للأسلحة باعتبارها بضائع أن تعرف الكساد. ومن النتائج الخطيرة لهذا النظام على الصعيد الاجتماعي انقسام المجتمع إلى طبقتين متناحرتين، والقضاء على الطبقة الوسطى مما أدى إلى استحواذ فئة قليلة من أفراد الشعب على كل وسائل الإنتاج في حين الأغلبية الساحقة من أفراد الشعب لا يملكون سوى سواعدهم.

ومن جهة أخرى، نجد أن هذا النظام يجبر الناس على الاستهلاك المادي الشّره وذلك عن طريق تقنيات إشهارية فعّالة، وذلك كله على حساب الجانب الروحي وهو الأمر الذي كَشف عنه الفيلسوف الأمريكي هـ. ماركوز *H.Marcus* في كتابه: " الإنسان ذو البعد الواحد ". فالمجتمع الرأسمالي استهلاكي يقوم على منطق عبّر عنه البعض بقولهم: " أنا أستهلك، إذن أنا موجود ".

ونموّ الرأسمالية المتسارع أدى إلى ظهور ظاهرة أخرى أخطر وهي الإمبريالية التي تتجلى أساسًا في سيطرة الشركات المتعددة الجنسيات على الاقتصاد العالمي، وبسط سيطرتها ونفوذها على المجتمعات السائرة في طريق النمو أو العالم الثالث.

نقيض القضية: أولوية العدالة الاجتماعية

قام النظام الاشتراكي الحديث كردّ فعل على النظام الرأسمالي الذي كانت نتائجه كما رأينا خطيرة على الصعيد الاجتماعي. ومنبع جميع الشرور بالنسبة للاشتراكيين هو الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

ولا سبيل عندهم إلى تحقيق العدالة الاجتماعية دون إقامة الاقتصاد على أساس الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج حتى يتحقق الانسجام بين الطابع

> ك. ماركس - K. Marx:
> «ليس للعمال وطن»
>
> برودون - Proudon
> «الملكية سرقة»
>
> أ. سميث - A.Smith
> «الشغل هو المقياس الحقيقي للقيمة التبادلية لكل بضاعة»

الجماعي للعمل ونظام الملكية، وللدولة دور أساسي في الحياة الاقتصادية لأن الحزب الاشتراكي الحاكم هو الذي يؤدّي دور التخطيط المنهجي والعلمي للاقتصاد قصد وضع حدّ لفوضى الإنتاج السائد في النظام الرأسمالي، فإذا كان المنطق الرأسمالي هو أن ينتج الإنسان السلع التي تجلب له أرباحًا أكثر من غيرها فإن المنطق الاشتراكي أكثر وعيًا وأكثر عقلانية إذ يدفع العمّال إلى إنتاج السلع التي يحتاج إليها المجتمع، أي إنتاج ما هو ضروري وما هو أساسي قبل ما هو كمالي فلا يعقل مثلا أن ننتج الكثير من السيارات السياحية بينما المجتمع يعاني من ندرة الجرارات أو من وسائل النقل العمومي... إن تلبية الحاجات المتنامية باستمرار هو هدف كل نشاط اقتصادي، وبفضل التخطيط المركزي لا تقع الأزمات كتلك التي وقع فيها النظام الرأسمالي سنة 1929.

مناقشة:

هناك حقيقة أساسية لا ينكرها سوى جاحد في نظرنا وهي أن الاشتراكية استطاعت أن تحقق في البلدان التي طبقتها- كالجزائر سابقا أو الاتحاد السوفياتي- انتصارات في المجال الاجتماعي كاستفادة العمال من الخدمات الاجتماعية المجانية: الطب، ديمقراطية التعليم، تدعيم الدولة لأسعار المواد الاستهلاكية الأساسية...إلخ، ومع ذلك عجزت الاشتراكية عن تحقيق كل أهدافها وذلك بسبب التسيير الإداري البيروقراطي للاقتصاد الذي يؤدي حتمًا إلى ظهور سلوكات سلبية في أوساط العمال والمسؤولين مثل: الإهمال، اللامبالاة، واستغلال النفوذ والمنصب لخدمة المصالح الخاصة...إلخ. ومن بين الأحكام القاسية التي أطلقت على هذا النظام قول البعض إنه: "نظام اقتصادي يعمِّمُ الفقر".

التركيب:

انطلاقًا من تحليلنا ونقدنا للنظامين السابقين، يتبين لنا أن الأوّل أكثر واقعية وفعالية بينما الثاني يحقق العدالة الاجتماعية على حساب الحرية والفعالية الاقتصادية وعلى هذا الأساس نقول: إن ما ينقص الرأسمالية هو فقط العدالة الاجتماعية، وما ينقص الاشتراكية هو الحرية، والصعوبة الأساسية تكمن في تطويرهما قصد تجاوز سلبيتهما وهو أمر ليس مستحيلا إذا نظرنا إلى التطورات التي حدثت في هذا المجال بحيث أن الرأسمالية تهذبت بفضل نضال العمال، كما أن الأنظمة الاشتراكية أصبحت تعترف بأهمية اقتصاد السوق والديمقراطية.

الخاتمة:

في وسعنا أخيرًا أن نجيب عن السؤال الذي يطرحه هذا الموضوع بأن منح الأولوية للعدالة الاجتماعية أو للحرية ليس حلا للمشكلة، وأن الحل الحقيقي يكمن في تأسيس نظام اقتصادي يجسدهما على أرض الواقع.
والمفكرون المسلمون على الصعيد النظري استوحوا -أو استنتجوا- من مبادئ الإسلام نظامًا اقتصاديا وأخلاقيا ينبذ الاستغلال ويحترم الحرية والمبادرة الفردية وحق الملكية الذي يقيّد بشروط.
ولكننا في أرض الواقع لم يحدث أن دولة إسلامية استطاعت أن تحقق مثل هذا المشروع.

الموضوع: 57 ما قيمة الديمقراطية السياسية؟

شعبة آداب وفلسفة

فهم الموضوع:

إن الصيغة الاستفهامية لهذا الموضوع قد تثير تساؤلات على ذهن الطالب الذي يتساءل في نفسه عن طريقة المعالجة التي يجب تطبيقها. وهذا الانشغال معقول، إذ لا يمكن معرفة ذلك دون القيام بقراءة تحليلية لنص السؤال: فالمطلوب هنا هو إصدار حكم تقييمي على الديمقراطية السياسية وليس الديمقراطية على وجه الإطلاق مما يدل على وجود ديمقراطية أخرى وهي الديمقراطية الاجتماعية التي يحتمل أن تكون أفضل من الأولى. وتأسيسا على هذا التوضيح، يتبين لنا أن أفضل طريقة تمكننا حقيقة من الإجابة عن السؤال هي الطريقة الجدلية.

المقدمة:

الديمقراطية نظام سياسي أبدعه الفكر السياسي اليوناني، وتُعرف عادة بأنها النظام السياسي الذي يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه على عكس أنظمة الحكم الفردي الذي يفرض فيها الحاكم إرادته على كل أفراد الشعب الذي ليس له الحق في أية مبادرة سياسية. ولن يكن للديمقراطية دلالة واقعية تطبيقية إلا إذا وفرنا شرطين أساسيين هما: المساواة وحرية التعبير والمعتقد. فلا بد أن نعترف مبدئيا أن هذا الإبداع اليوناني يستجيب لطموحات البشر السياسية والاجتماعية إذا افترضنا إمكانية تجسيده الفعلي في الواقع.

لكن الفارق بين النظرية وتطبيقها في الواقع أحيانا يكون شاسعا. وعلى هذا الأساس نجد أن ما يدفعنا إلى التساؤل في هذا الموضوع هو أن الديمقراطية السياسية التي أشاد بمزاياها الكثير من الفلاسفة ورجال السياسة لم تستجب لكل طموحات وتطلعات الذين يعيشون في الدول التي طبقتها، كما أن المفكرين الاشتراكيين لأسباب أخرى وجهوا سهام انتقاداتهم إليها. هذا كله يدفعنا إلى طرح التساؤلات الآتية: ما قيمة الديمقراطية السياسية؟ هل يحق لنا اعتبارها أحسن حل ابتكرته عبقرية الإنسان السياسية والفلسفية؟

التوسيع:

القضية الأولى: الديمقراطية السياسية أفضل نظام سياسي.

لإبراز قيمة الديمقراطية السياسية، نرى أنه من الضروري مقارنتها بالأنظمة السياسية الأخرى من جهة، ومدى فعاليتها وقدرتها على إيجاد أفضل الحلول للمشاكل السياسية التي يعاني منها المواطن.

من الناحية النظرية الخالصة، لا يمكننا إنكار جمال وجاذبية الديمقراطية السياسية لأنها تطمح حقيقة إلى تحقيق الغاية الأساسية من وجود الدولة وهي صيانة وحماية جميع الحريات والحقوق المشروعة للمواطن، وتحقق له الأمن والسلم الاجتماعي الذي في غيابه تسوء حياة المجتمع وتتقهقر. فالدولة في هذا النظام يفترض أن تكون حاضرة بكل قوتها حينما يحتاج إليها المواطن، ولكنها تغيب حينما لا يحتاج إليها ونقصد بذلك أنها لا تعيق نشاطاته ولا تتدخل في شؤون حياته الخاصة، أي أن حضورها غير طاغ بل مفيد فقط. وبتعبير أوضح نقول: إن هذه الديمقراطية تجعل من الدولة أداة في خدمة المواطن بينما الكثير من الأنظمة السياسية الأخرى كالنظام الاستبدادي والنظام الملكي تجعل المواطن في خدمة أسياده الحكام.

ومن المعروف أن هذه الديمقراطية لا تسمح لأيٍّ كان الوصول إلى السلطة عن طريق القوّة أو الوراثة

وإنما السبيل الوحيد إلى ذلك الانتخابات التي لا يفوز فيها إلا المواطن الذي استطاع بأخلاقه وبإنجازاته وكفاءاته وبمشروعه أن يكسب ثقة الشعب، ولا يمكن للرئيس أن يبقى في السلطة طيلة المدّة التي يرغب فيها لأن ذلك يتعارض مع مبدأ التناوب على السلطة الذي وضع لسدّ الباب أمام كل من يرغب في احتكار السلطة لنفسه. كما أن الرئيس مثل أي مواطن يخضع للقوانين المعبرة حقيقة عن إرادة المواطنين ويحاسب كأي مواطن بسيط إذا خالفها. ولا يحق للحزب الحاكم التضييق على المعارضة أو منع نشاطها السياسي المشروع لأن الحرية السياسية التي تمجدها هذه الديمقراطية تقتضي التعددية الحزبية، أي: حق المواطنين في إنشاء أحزاب سياسية مختلفة تعكس التيارات والتوجهات الاجتماعية والسياسية السائدة في المجتمع. وبفضل مبدأ الفصل بين السلطات (السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية) لا يمكن لأيّ مسؤول في الدولة مهما تكن وظيفته أن يحتكر السلطة أو يستغل منصبه للاعتداء على حقوق الآخرين حسب هواه. وإذا كان الكثير من الأنظمة السياسية الأخرى تستعمل كل أساليب القمع والاضطهاد والتعذيب لقهر كل من يرفض إرادة السيّد الحاكم فإن نظام الديمقراطية السياسية يحترم حقوق الإنسان، ولا يمكنه استعمال أساليب ميكيافيلية غير أخلاقية في إدارة وتسيير شؤون الدولة والمجتمع.

> باكونين - Bakonnine:
> «الدولة مقبرة كبيرة تدفن فيها الحريات الفردية»
>
> أرسطو - Aristote:
> «الإنسان حيوان سياسي بطبعه»

مناقشة:

لا شك أن هذه الديمقراطية تحاول أن تجسد في أرض الواقع كل ما يمكن أن ينتظره الإنسان من الدولة: الحرية والعدالة والأمن وسيادة القانون إلخ... ولا ينكر سوى جاحد ما حققته من نتائج إيجابية في الدول التي طبقتها كالدول الغربية مثلا، لكن الكثير من المفكرين السياسيين وجدوا أن تطبيق هذه الديمقراطية لم يحقق الشيء الكثير من طموحات الإنسان ولاسيما فقراء المجتمع. ومن المعروف أن أفلاطون يرفض هذه الديمقراطية أساسا وحجته في ذلك هي أنها تساوي بين الفيلسوف والجاهل، وبما أن الأغلبية الساحقة من أفراد الشعب جاهلة فإن إرادتها هي التي تصنع القانون في حين أن الفيلسوف هو الذي يجب أن يحكم لأنه يملك من الحكمة والعلم ما يمكنه حقيقة إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل السياسية والاجتماعية.

نقيض القضية: ليست الديمقراطية السياسية أفضل نظام سياسي.

> م. فيبر - M. Weber:
> «السياسة هي فن الممكن»
>
> سبينوزا - Spinoza:
> «في الحقيقة، غاية الدولة هي الحرية»

يجدر بنا في البداية أن نذكر المبررات التي ارتكز عليها المفكرون الاشتراكيون لرفضوا هذه الديمقراطية وأن يؤسسوا بدلها نظام "الديمقراطية الاجتماعية". إن الديمقراطية السياسية في نظر كارل ماركس مزيفة لكونها تدعي بأنها تخدم مصالح جميع المواطنين بينما الواقع يثبت أنها تخدم مصالح الطبقة البرجوازية. فالبرجوازيون دون الكادحين يملكون الوسائل المادية والأموال التي تمكنهم من ممارسة حرياتهم وتحقيق أهدافهم على حساب حقوق المواطنين الضعفاء الذين يذعنون لمنطق الدولة البرجوازية لأنهم لا يملكون سوى نظريا حقوقهم. كيف يمكن مثلا للفقير الذي لا يكاد أن يسدّ حاجاته الأساسية أن يؤسس حزبا سياسيا قويا قادرا على فرض وجوده في المعترك السياسي؟ وهل يمكنهم أن يعبروا عن آرائهم وانشغالاتهم المشروعة ووسائل الإعلام كلها ملك لخصومهم البرجوازيين؟ كيف يمكن لهذه الديمقراطية أن تكون أفضل نظام سياسي إذا كان تطبيقها لا يقدر على إيجاد حل لمشكلة القهر الطبقي واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان؟ قال: ك ماركس *Karl Marx*: "إن الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج المادية تملك في نفس الوقت أدوات الإنتاج الفكري"[1]. وعلى أساس هذه الانتقادات، رأى الاشتراكيون أن الديمقراطية الحقيقية هي الديمقراطية الاجتماعية التي تحقق بالقوّة العدالة الاجتماعية (أي ديكتاتورية البروليتاريا) وذلك بالقضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وبفرض منطق التعاون بدل

---

1 . *Karl Marx, l'idéologie Allemande*

منطق الصراع التناحري الذي يميز النظام الليبرالي. ومن الناحية النظرية الخالصة، المواطن الاشتراكي يملك كل الوسائل التي تمكنه من المشاركة الفعالة في الحياة السياسية، ويحس بأن الدولة حاضرة بقوّة في المجتمع بحيث أنها تتدخل في كل شؤون الناس لتنظمها وتسيّرها وفق مخططات وبرنامج الحزب الاشتراكي الذي لا يبخل بجهد ليسعد المستضعفين الذين يمثلون الأغلبية الساحقة لأفراد الشعب. ولا يمكن أن ننكر تكفل الدول الاشتراكية بالجانب الاجتماعي للمواطن كالضمان الاجتماعي والطب المجاني وديمقراطية التعليم إلخ...

نقد:

ما لا يمكن لأي ملاحظ محايد إنكاره هو أن الاشتراكية استطاعت أن تجسد في أرض الواقع طموحا ديمقراطيا أساسيا وهو المساواة وذلك بالقضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ومع ذلك نجد أن الديمقراطية الاشتراكية لم تحرر الإنسان سياسيا وثقافيا، فالفرق بين المتحصل والواقع شاسع جدا إلى درجة تسمح لنا بالقول أن طموحات من آمن بالاشتراكية ذهبت أدراج الرياح. وبسبب الديماغوجية والنفاق والدعاية المضللة تحول رجال النظام إلى أسياد القرار وإلى مستبدين حقيقيين بحيث يقمعون كل الحريات الفردية للقضاء على كل إرادة في المقاومة أو التمرّد.

التركيب:

رأينا أن الجانب السلبي في الديمقراطية السياسية هو أنها شكلية على العموم لأنها لا تمنح لكل المواطنين جميع الوسائل المادية والفعلية الحقيقية التي تمكنهم من ممارسة حقوقهم المعترف بها نظريا، كما أن الديمقراطية الاجتماعية لم تنجح في تحرير مواطنيها، ولم تمكنهم من تجسيد آمالهم في الواقع بدءا بحرية التعبير ومقاومة تسلط الحكام، وعلى هذا الأساس نقول: إن الواقع لا ييسر تطبيق نظام سياسي يحقق للمواطن كل ما ينتظره من وجود الدولة.

الخاتمة:

وفي الأخير، نستطيع بالتأسيس على كل ما ذكرناه أن نقول بأن الديمقراطية هي أحسن وأجمل نظرية سياسية أبدعها العقل البشري ولكن صور وآليات تطبيقها بنجاح في الواقع لم تتضح ولم تكتمل بعد، والممارسة الديمقراطية السياسية في الواقع هي التي ستُمكّن الإنسان شيئا فشيئا من اكتشاف الطريقة المثلى في تطبيق الديمقراطية.

الموضوع: 58 • هل يكفي أن تكون الفكرة واضحة وبديهية حتى تكون صادقة؟

شعبة آداب وفلسفة

فهم الموضوع:

لا شك أن هذا السؤال واضح في بنيته وفي محتواه، ولا نتصور أن الطالب الذي استوعب جيدا درس "مشكلة الحقيقة" سيجد صعوبات معتبرة في معالجته لأنه سيجد في درسه النظري الأفكار الأساسية التي يبني بها موضوعه. ولا بد أن نشدد التأكيد على أن المقالة الفلسفية مع ذلك ليست استظهارا للدرس.

المقدمة: طرح الإشكالية:

إن الحس المشترك يخلط في كثير من الأحيان بين الحقيقة والواقع في حين أنهما عند الفيلسوف مختلفان: فالواقعية خاصية الوجود الفعلي للأشياء وحضورها العيني باعتبارها أشياء مستقلة عن الفكر الذي يتصورها وأما الحقيقة فهي خاصية أو جوهر الأفكار الصادقة. إن كل فكرة صادقة تعد حقيقة. والمقصود بالبداهة هو خاصية الأفكار التي تتجلى للعقل واضحة وصادقة دون حاجة إلى استدلال أو برهنة بحيث إنها "تفرض" نفسها على العقل الذي يعجز عن إيجاد أي مبرر للشك فيها أو رفضها. إن قولي مثلا: "إني أكتب الآن على هذه الورقة البيضاء" فكرة بديهية لا أستطيع أن أكذبها.

وما يثير إشكالا فلسفيا في هذا الموضوع هو الصعوبة التي يواجهها الفكر الفلسفي في تحديد قيمة معيار البداهة والوضوح كحل لمشكلة الحقيقة. لذلك نرى أنفسنا مدفوعين إلى طرح التساؤلات الآتية: هل يحق لنا أن نثق في الأفكار الواضحة والبديهية؟ ألا يمكن اعتبار معيار ديكارت زائفا ومضللا وخطيرا باعتباره ذاتيا ومولدا للأوهام؟

سكتوس امبريقوس
Sextus Empiricus
«لا يمكن البرهنة إلى ما لا نهاية»

وإذا كان الأمر كذلك، فما هو المعيار الذي ينبغي أن نرتكز عليه لاختبار صدق أفكارنا؟

التحليل:

القضية الأولى: يحق لنا أن نثق في معيار ديكارت.

ينبغي أولا أن نعمل على تحديد دقيق لفكرة ديكارت، فالبداهة الديكارتية ليست بداهة حسية كأن نقول بأن الثلج أبيض وبارد وأن النار محرقة، وإنما هي البداهة العقلية. ديكارت لا يؤمن إلا بصحة الحدوس العقلية إذ يقول: "لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة وإنما تصور ذهن سليم ويقظ وهو تصور واضح ومتميز" بحيث لا يدع أي مجال للشك. ولا يمكن بأي حال أن يتطابق الحدس العقلي مع أية معرفة حسية مهما يكن وضوحها وتميزها. فما نعرفه عن طريق العادة والتقليد يبدو لنا واضحا وبديهيا ومع ذلك فهو غير جدير بثقتنا. يقول ديكارت منتقدا البداهة العامة أو الحس المشترك: "إن العادة والتقليد يقنعاننا أكثر من أية معرفة يقينية". وإذا تأملنا حقيقة في هذا القول، نستنتج أن ديكارت لا يؤمن باليقينيات والمسلمات الاجتماعية التي لا يجرؤ غيره على رفضها، وإنما يمنح سلطة الحكم للعقل فحسب.

والحدس عند ديكارت أوثق وأكثر يقينا من الاستدلال المنطقي مهما تكن صرامته ودقته المنطقية ذلك لأن الحقيقة حاضرة مباشرة أمام العقل الذي يتأملها في حين أن الحقيقة التي نصل إليها بطريقة غير مباشرة أي عن طريق الاستدلال لا تتمتع بنفس الدرجة من اليقين لأنها لا تقع في مجال البداهة. ويجب أن نشير هنا إلى أن الاستدلال يعتمد على الذاكرة، وديكارت لا يثق كثيرا في أمانتها. وبالفعل حينما نستدل يحتمل أن نخطئ دون أن نشعر بذلك،

بينما الحقيقة التي يحدسها العقل بسيطة وواضحة متميزة ولذلك لا يرقى أي شكّ إليها.

وفي كتاب: "قواعد المنهج"، يقول ديكارت: "القاعدة الأولى هي أنني لا أقبل أية فكرة على أنها حقيقة ما لم تتجل لعقلي ببداهة ووضوح على أنها كذلك". ومن الضروري في تصوره الحرص على عدم التسرع ورفض كل فكرة مبهمة. ولقد شبّه العقل بقفة من التفاح بحيث إنه من أجل التأكد من سلامة التفاحات (أي الأفكار) يجب تفريغ القفة بكاملها ثم فحص التفاحات بدقة واحدة واحدة، قبل إرجاع التفاحات السليمة إلى القفة من جديد. وتكون الفكرة بديهية حقيقية عند ديكارت إذا تعذر الشك فيها رغم عمل العقل الدؤوب وسعيه الجاد إلى إيجاد مبررات الشك فيها. ولا شك أن أوضح مثال عن الأفكار البديهية إدراك العقل للبديهيات أو المسلمات الرياضية كقولنا: إن الكل أكبر من أحد أجزائه وأنه يمر على نقطتين مستقيم واحد فحسب. إن مثل هذه الحقائق يقينية بالضرورة في كل مكان وزمان، في الدنيا أو في الآخرة. وهكذا نفهم أن بداهة ديكارت ذات طبيعة عقلية ميتافيزيقية وليست مجرد إحساس أو شعور ذاتي ساذج بيقين شيء ما. ومن المعروف أن تجربة الشك هي التي جعلته يتأكد من وجود حقيقة أولى يقينية وهي الكوجيتو: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" ذلك لأنه وجد استحالة في الشك في أنه يشك.

نقد:

إن الشيء الإيجابي في نظرية ديكارت هو تمييزه بين البداهة العقلية والبداهة الحسية لكننا نتساءل مع ذلك: هل حقيقة البداهة العقلية عنوان الحقيقة المطلقة؟ هل هي أوثق من البداهة الحسية؟ هل شعوري بوجودي أقل يقينا من قولي أن 2+2/ 4؟. يبدو أن الشك يستطيع زعزعة يقينيات ديكارت.

نقيض القضية: معيار ديكارت غير كاف. لا يجب على الفيلسوف أن يثق في البداهة والوضوح.

قال ليبنيز: "لقد أسكن ديكارت الحقيقة في بيت البداهة لكنه نسي أن يمنحها مفتاح". إن البداهة والوضوح الحقيقيين عند *Gottfried Leibniz Wilhelm* يكمنان في طبيعة وقوة العلاقة المنطقية القائمة بين مقدمات الاستدلال ونتيجته

> باسكال - *Pascal*
> « نحن لا نعرف الحقيقة بالعقل فحسب، بل نعرفها كذلك بالقلب »
>
> آلان - *Alain*
> « لا يوجد مستبد يحب الحقيقة لأنها لا تطيع »

بحيث إن الحقيقة عنده لا تعني سوى "بداهة" العلاقات المنطقية التي تربط بين القضايا المكوّنة للاستدلال المنطقي السليم، وليس بداهة "الحدس" التي تصورها ديكارت. ومن المعروف أن الصرامة البرهانية الاستدلالية تعني تطابق الفكر مع نفسه وعدم وقوعه في تناقضاته الداخلية. ولعل أبرز مثال يوضح ذلك الاستدلال الرياضي الذي يفرض منطقه بالقوّة على العقل البشري الذي لا يكون في وسعه "المنطقي والعقلي" أن يقبل منطلقات الاستدلال دون قبول نتيجته. ويتفق المناطقة على أن علاقات اللزوم الضرورية المنطقية هي وحدها التي تستطيع حقيقة ربط أحكامنا أثناء الاستدلال ربطا محكما يقينيا. ومعيار لايبنيز، على خلاف معيار ديكارت – رغم تشابهما في مسألة البداهة – موضوعي، ولا شك أن الموضوعية شرط الحقيقة.

وبالنسبة للواقعيين والتجريبيين، فإن معيار الحقيقة يكمن في تطابق الفكر مع الواقع في حين أن البراغماتيين يعتبرون أن الفكرة النافعة فكرة صادقة. وإن دلّ هذا الاختلاف في تحديد معيار الحقيقة على شيء إنّما يدل على أن هذا المعيار لا يزال إشكاليا.

نقد:

لكن هناك تساؤلات لا تسمح لنا برفض بداهة ديكارت بكل سهولة. أليس من المعقول أن نثق في البداهة في بعض الحالات؟ وهل يمكن أصْلا الحديث عن الحقيقة في غياب البداهة والوضوح؟ يبدو لنا أن بداهة ديكارت ليست مجردة من كل قيمة إبستيمولوجية إذ هناك فرق بين ما يمكن الشك فيه وما لا يقبل ذلك. فهل يمكنني مثلا أن أنكر وجودي في الوقت الراهن؟ لا يمكنني هنا أن أقبل

سوى جوابا واحدا وهو أنني فعلا موجود، ولن أقبل أي استدلال ينفي ذلك مهما تكن صرامته.

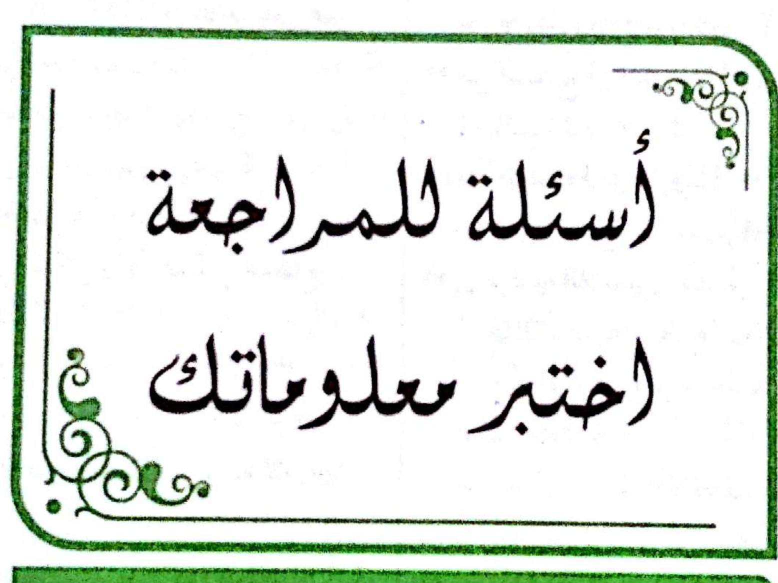
التركيب:

حينما يبرهن الرياضي على صحة نظريته الهندسية يبرز بداهة العلاقة المنطقية القائمة بين منطلقات ونتيجة استدلاله. ويسمي العرب الجبر "الجبر" لأن العقل في البرهان الرياضي يكون "مقيدا منطقيا" بحيث لا يمكنه إذا فكر تفكيرا صحيحا سوى أن يصل إلى نتيجة محددة بعينها. كيف لا يمكن أن لا نثق في هذه البداهة المنطقية؟ ندرك الآن أن الأمور أكثر تعقيدا مما يمكن أن نتصوره للوهلة الأولى. فالبداهة ليست شيئا بسيطا، ويحق لنا القول بأنها مفهوم يتميز بتنوع دلالي بحيث نستطيع الحديث عن البداهة كشعور ذاتي ذي طبيعة نفسية كما يمكننا الحديث عن البداهة العقلية أو المنطقية. لا توجد إذن بداهة واحدة بل بداهات.

الخاتمة:

وبناء على كل ما ذكرناه سابقا، يمكننا القول في نهاية المطاف: إن الإجابة عن السؤال المطروح ليست هينة وبسيطة، أي لا يوجد جواب نهائي يفرض نفسه. وكل ما يمكن الإقرار به هو أن معايير الحقيقة متنوعة تنوع أنواعها ومجالاتها، وأن مصدر البداهة الحقيقي ينبغي أن يستمد من المنطق ومن قوّة الاستنتاج. ولعل تنوع البداهات يدعونا إلى مزيد من الحذر والتروّي. يقول أ. باييه *A.Bayet*:"إن الأفكار الواضحة هي الأفكار الميّتة"[1]. ولا شك أن هذا القول يعزز في أنفسنا الشعور بصعوبة الجواب القطعي.

1 . *Karl Marx, l'idéologie Allemande*



الأسئلة

إدراك العالم الخارجي:

❖ ضع العلامة [+] أمام الإجابة الصحيحة، والعلامة [-] أمام الإجابة الخطأ مع التعليل

❶ يرى العقليون أن:

أ - الإدراك الحسي وظيفة نفسية مكتسبة [ ]

ب - الإدراك الحسي فطري [ ]

❷ يرى علماء مدرسة الجشطلت أن:

أ - الإدراك الحسي فطري [ ]

ب - الإدراك الحسي مكتسب [ ]

❸ هل كل إدراك حسي شعور؟

نعم [ ] ؛ لا [ ]

❹ قال م. م. بونتي - *M.M.Ponty*: "الإحساس غير محسوس". هل يعني بهذا القول أنّ؟

أ - الإحساس الخالص خرافة [ ]

ب - كل إحساس هو إحساس بشيء [ ]

جـ - الإحساس خاص بالحيوان [ ]

❺ "لولا التمايز بين الشكل والأرضية لما استطاع الإنسان أن يدرك شيئا"

أ - قول صحيح [ ]

ب - قول خطأ [ ]

❻ إن أحكام واستنتاجات العقل ضرورية لإدراك الأشياء المحيطة بنا.

أ - الجملة صحيحة بالنسبة للفلاسفة العقلانيين [ ]

ب - الجملة صحيحة بالنسبة للفلاسفة الحسيين [ ]

جـ - الجملة صحيحة بالنسبة لعلماء النفس الجشطلنيين [ ]

❼ إن كل ما يحيط بالشيء المدرك يؤلف خليفته:

أ - قول صحيح [ ]

ب - غير صحيح [ ]

في الشعور واللاشعور:

❶ هل الإحساس شعور؟ علل إجابتك

نعم [ ] ؛ لا [ ]

❷ هل القول بأن الشعور إحساس؟

أ - حكم صادق [ ]

ب - حكم كاذب [ ]

❸ قال هوسرل - *E- Husserl*: "إن كل شعور هو شعور بشيء". هل يعني بهذا القول؟

أ - أن الشعور نزوعي [ ]

ب - أنه لا يمكن أن نشعر دون أن يكون هناك شيء نشعر به [ ]

جـ - أن الشعور يتطابق مع موضوعه ولا يختلف عنه [ ]

❹ قيل: "إن كل ما هو نفسي شعوري": هل يعني هذا الحكم أن:

أ - الشعور أساس وجوهر الحياة النفسية كلها؟ [ ]

ب - لا وجود للاشعور الفيزيولوجي؟ [ ]

جـ - نعرف كل ما يحدث في أنفسنا [ ]

د - نعرف كل ما يحدث في أبداننا [ ]

هـ - لا وجود للاشعور النفسي [ ]

❺ هل أستطيع أن أفكر ولا أدري أني أفكر؟

أ - بالنسبة لـ ديكارت [ ]

ب - بالنسبة لـ س. فرويد [ ]

جـ - بالنسبة لـ ج. ب. سارتر [ ]

❻ إن فرضية اللاشعور عند س. فرويد تعني:

أ - أن الإنسان يقوم بتصرفات دون أن يشعر بها [ ]

ب - أن الإنسان يجهل ما يحدث في جسمه من نشاطات أو تغيرات [ ]

جـ - وجود نشاط نفسي لا يعرف عنه صاحبه أي شيء [ ]

د - أن الإنسان يعاني من اضطرابات نفسية [ ]

❼ التصعيد (أو التسامي) عند س. فرويد يعني:

أ - إشباع الدوافع المكتوبة بكل الطرق الممكنة [ ]

ب - إشباع الدوافع المكتوبة بطريقة لا تصدم القيم الأخلاقية والجمالية [ ]

❽ الأنا الأعلى:

أ - فطري [ ] ؛ ب - مكتسب [ ]

جـ - لا يختلف في شيء عن الضمير الخلقي [ ]

العادة والذاكرة:

❶ يرى برغسون أن الفرق بين العادة والذاكرة جوهري.

نعم [ ] ؛ لا [ ]

❷ هل ينفي هـ. برغسون *H.Bergson* أي دور للدماغ في عملية التذكر؟

نعم [ ] ؛ لا [ ]

❸ يرى هـ. برغسون أنّ:

أ- خلايا اللحاء هي التي تؤدي دور تثبيت الذكريات [ ]

ب - اللاشعور النفسي هو الذي يحتفظ بكل ما أدركناه في الماضي [ ]

جـ - لا تحفظ الذكريات وإنما يقوم الفرد بإعادة بنائها في الحاضر [ ]

4 يرى هاليفاكس - *Halbwacsh* أن طبيعة الذاكرة اجتماعية لأن:

أ- المجتمع هو الذي يتذكر [ ]

ب - المجتمع هو الذي يقدم للفرد الوسائل التي تمكنه من التذكر [ ]

جـ - المجتمع هو الذي يحتفظ بذكريات الفرد [ ]

5 هل تختزن الذكريات عند هاليفاكس، أي هل هي أشياء نحتفظ بها؟ علل إجابتك.

نعم [ ] ؛ لا [ ]

6 هل يمكن اعتبار العادة والذاكرة شكلين مختلفين لاحتفاظ الإنسان بماضيه؟

نعم [ ] ؛ لا [ ]

7 هل تختلف العادة عن الذاكرة النفسية؟ علل.

نعم [ ] ؛ لا [ ]

8 قال نيتشه - Nieztsche: "النسيان تعبير عن الصحّة الجيّدة" هل يعني بهذا القول:

أ - لا يوجد مرض النسيان؟ [ ]

ب - النسيان يؤدي دورًا إيجابيا في حياة الإنسان [ ]

جـ - النسيان يحرر الإنسان من عبودية الماضي [ ]

9 إن دور الذاكرة عند هاليفاكس هو:

أ - استرجاع حالة شعورية ماضية مع الحكم عليها بأنها كذلك [ ]

ب - إعادة بناء حادثة ماضية في الحاضر عن طريق الفكر الذي يرتكز على الأطر الاجتماعية للذاكرة [ ]

10 قال م. بروست *M.Proust*: "الماضي لا يموت أبدًا" أي:

أ - أن الذاكرة تسجل كل شيء [ ]

ب - أن الإنسان يحتفظ دائمًا بماضيه بشكل من الأشكال ولا يمكنه التحرر أو التخلص منه بصفة نهائية [ ]

التخيل والإبداع:

1 هل التخيل شعور؟

نعم [ ] ؛ لا [ ]

2 هل يتدخل التخيل في عملية الإدراك؟ علل.

نعم [ ] ؛ لا [ ]

3 هل يرتبط التخيّل بالتحرّر؟ علل إجابتك.

نعم [ ] ؛ لا [ ]

4 حينما نتخيّل: هل نشعر بصور ذهنية أو نشعر بالأشياء؟ علّل إجابتك.

أ- نشعر بصور ذهنية [ ]

ب - نشعر بالأشياء ذاتها [ ]

5 إذا كان التخيّل نشاطًا مبدعًا وحرًا، فهل تفهم بذلك:

أ - أنه ينطلق من العدم [ ]

ب - يخضع لشروط [ ]

6 قال إ. كانط: "إن خيالنا يعمل في الظلمات أكثر مما يعمل في وضح النهار". يجب أن يفهم من هذا القول:

أ - أننا لا ندري كيف نتخيل أو آليات عمل خيالنا [ ]

ب - خيالنا يؤثر بطريقة سلبية في أنفسنا لأنه لا يعمل دائما في وضح النهار [ ]

7 قال أرسطو - Aristote: "لا عبقرية في غياب ذرة من الجنون" يقصد بهذا القول أن:

أ - يجب أن يجن الإنسان حتى يبدع [ ]

ب - الإبداع ظاهرة لا تخضع للمنطق العقلاني [ ]

جـ - لا يمكن تفسير الإبداع بالجنون [ ]

في اللغة والتواصل:

1 هل تساهم اللّغة في إدراكنا للأشياء المحيطة بنا؟

نعم [ ] ؛ لا [ ]

2 قال هـ. برغسون - H. Bergson: إن اللّغة لا تعبر سوى عن الجانب الموضوعي المشترك في التجربة الإنسانية. هل يعني بهذا الحكم أن:

أ - اللّغة في مستوى الفكر [ ]

ب - اللغة لا تعبر عن كل أفكارنا [ ]

جـ - اللغة والفكر متمايزان [ ]

3 قال ش. آلان - *Alain*: "الأفكار توجد في الكلمات" هل يعني هذا يعني أن:

أ - اللغة هي الغلاف أو اللباس الخارجي للفكر؟ [ ]

ب - اللغة مجرد أداة تعبير [ ]

جـ - لا توجد أفكار أو معان خارج الكلمات [ ]

4. حينما نقول: إن العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية، نعني بذلك أن:
أ - كل إنسان يمنح للكلمات الدلالات التي يريدها [ ]
ب - لا يمكن أن تتغير دلالة الكلمة [ ]
ج - لا توجد قاعدة تفسر لماذا يسمى شيء ما باسم معين، وليس باسم آخر [ ]
د - العلاقة بين الدال والمدلول تحكمية واصطلاحية [ ]

5. حينما نقول: إن العلاقة بين الدال والمدلول ضرورية، نعني بذلك أن:
أ - لا يمكن الفصل بين الدال والمدلول، أي لا توجد مفاهيم غير مسماة [ ]
ب - يمكن للإنسان أن يسمي ما يشاء كما يشاء [ ]
ج - الدال والمدلول متشابهان ومتطابقان [ ]

6. قال الفيلسوف الألماني م. هيدجر *M.Heidegger*: "اللغة بيت الوجود". يجب أن نفهم من هذا القول أن:
أ - اللغة مجرد أداة تعبير [ ]
ب - اللغة هي التي تثقف الشعور بحيث تنمي مداركه [ ]
ج - ما يوجد في الشعور من ثقافة، يوجد بفضل اللغة [ ]
د - إن حدود لغتي هي حدود عالمي النفسي [ ]

7. قال م. تورنيي *M.Tournier*: "الكتاب طائر جاف منزوف متلهف إلى الدفء البشري..." هل يجب أن يفهم من هذا القول أن:
أ - الكتاب حبر على ورق، وهو لا يساوي شيئا في غياب القارئ [ ]
ب - لا تتحول كلماته إلى أفكار إلا حينما يقرأها قارئ [ ]
ج - للكتاب مؤلفان كما قيل وهما مؤلفه أولا وقارئه ثانيا [ ]
د - نُسيء فهم أفكار المؤلف دائما [ ]

في الأخلاق المطلقة والأخلاق النسبية:

1. هل كل سلوك يقوم به الإنسان يكون خيّرا أو شرّيرا بالضرورة؟
نعم [ ] ؛ لا [ ]

2. إن المشكلة الأساسية في فلسفة الأخلاق تتمثل في:
أ - صعوبة إقناع الناس بضرورة قيامهم بواجباتهم الأخلاقية [ ]
ب - التعارض القائم بين القيم الأخلاقية وأهواء البشر [ ]
ج - صعوبة معرفة الخير والشر [ ]

3. إذا اعتبرنا أن "الإنسان هو مقياس كل شيء". كما قال بروتاغوراس *Protagoras* فذلك يعني بوضوح أن:
أ - القيم الأخلاقية متنوعة [ ]
ب - أنها ثابتة ويقينية وموضوعية [ ]
ج - تحتمل الاختلاف والتناقض [ ]

4. إذا آمنا بما قاله بروتاغوراس سابقا فإنه من الضروري:
أ - قبول واحترام أخلاق الغير رغم تعارضها مع أخلاقي [ ]
ب - كل التصرفات البشرية أخلاقية [ ]
ج - يحق لأي فرد أو جماعة تبني أي نظام أو مذهب أخلاقي [ ]
د - الحكم بغياب الأخلاق نهائيا [ ]

5. إذا قلنا: إن الأخلاق موضوعية فإن ذلك يعني:
أ - أننا نكتشفها ولا نبدعها [ ]
ب - أنها واحدة عند الجميع [ ]
ج - الأفعال خيّرة في ذاتها [ ]
د - أنها ثابتة [ ]
هـ - أنها تنسجم بالضرورة مع أهوائنا [ ]

6. لا يمكننا تأسيس الأخلاق على الإرادة الخيّرة وحدها:
أ - لأننا في هذه الحالة لا نستطيع أن نعرف أن سلوك الغير خيِّر أو شرّير [ ]
ب - ليس للنيّة قيمة أمام النتيجة [ ]
ج - إن الثقة العمياء في نوايانا قد تدفعنا إلى ارتكاب أخطاء أخلاقية فادحة [ ]

7. قال ب. باسكال *B.Pascal*: "إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق". هل يعني باسكال بهذا القول:
أ - أن الأخلاق الحقيقية هي تلك يتعامل بها الناس في الواقع [ ]
ب - أن الأخلاق الحقيقية هي تلك التي تنبع من الضمير الخلقي الحي [ ]

العادة والإدارة

1. قال ج. ج. روسو *J.J.Rousseau*

"علينا أن نعوّد الطفل على عادة واحدة وهي ألا يعتاد أبدًا..." . هل يعني هذا الفيلسوف أنه:

أ - لا يجب أن نعلّم الطفل أية عادة [ ]

ب - لا يجب أن نترك عادة معينة تتحكم في سلوك الطفل، وتستبدّ بإرادته [ ]

جـ - أن العادة سيئة في كل الأحوال [ ]

● **قال ش. رونوفي Renouvier: "الإرادة الحقيقية هي أن أريد ما لا أريده" يعني بهذا القول أن الإرادة الحقيقية هي:**

أ - ألا أريد شيئًا محددًا [ ]

ب - ألا نبالغ حينما نريد [ ]

جـ - أن الإرادة الحقيقية هي تلك التي تكون أقوى من الرغبات [ ]

● **هل يوجد حيوان يبذل جهدًا لمقاومة غرائزه ورغباته؟ علّل إجابتك**

- نعم [ ] ، لا [ ]

● **قال ديكارت R. Descartes: "إن العادة والتقليد يقنعاننا أكثر من أية معرفة يقينية" هل يعني ديكارت:**

أ - الحقيقة وليدة العادة والتقليد. [ ]

ب - نحن نقتنع بما تقدمه لنا العادة والتقليد أكثر مما نقتنع بالبراهين العقلية الواضحة [ ]

جـ - للعادة والتقليد قيمة كبيرة في مجال المعرفة [ ]

في الحقوق والواجبات:

● **الحق الطبيعي هو:**

أ - حق الأقوياء على الضعفاء [ ]

ب - الحق الذي يتقيد به القاضي حينما يصدر أحكامه [ ]

جـ - كل ما يعده ضمير الإنسان بأنه حق دون الارتكاز على أي قانون مكتوب [ ]

د - حق أخلاقي في جوهره، ويولد به الإنسان. [ ]

● **قال: أ. كونت: "ليس للإنسان حقوق، وإنّما عليه واجبات". هذا القول يعني:**

أ - أن أ. كونت ضد الحقوق كلها. [ ]

ب - يجب إكراه الناس على أداء واجباتهم حتى يتم استعبادهم. [ ]

جـ - يكفي أن يقوم كل إنسان بواجباته حتى يتحصل كل واحد على حقوقه [ ]

الأسرة:

1. **"إن تنشئة الطفل تحتاج إلى قرية بكاملها" مثل إفريقي. هل يعني هذا المثل:**

أ - أن الأسرة لا تستطيع أن تؤدي واجبها كاملاً. [ ]

ب - أن تربية وتكوين الطفل من جميع النواحي يحتاج إلى المجتمع بكامله. [ ]

2. **يرى إ. دوركهايم أن سبب الانتحار الرئيسي هو:**

أ - ضعف الروابط التي تربط الفرد بأهله وذويه [ ]

ب - المشاكل النفسية [ ]

جـ - الخوف من الحياة [ ]

3. **هل يتكوّن المجتمع عند أ. كونت من:**

أ - أفراد [ ] ؛ ب - أسر [ ]

4. **هل توجد أسباب اجتماعية فرضت على البشر تكوين أسر؟**

أ - لا توجد [ ] ؛ ب - توجد [ ]

الشغل:

1. **ضع علامة (×) على النشاطات التي تعد شغلا، والعلامة(-) على غيرها:**

أ - اللعب، ومختلف النشاطات الترفيهية التي يقوم بها الإنسان وقت فراغه [ ]

ب - نشاط الإمام في المسجد [ ]

جـ - غرس الأشجار في إطار حملات التطوع [ ]

د - "التراباندو" أو التجارة غير الشرعية [ ]

2. **قال بروتاغوراس: "الإنسان يفكر لأنه يملك يدين.". هل يعني بقوله:**

أ - يدا الإنسان تساعدانه على التفكير [ ]

ب - يحتاج الإنسان إلى يديه مثلما يحتاج إلى دماغه ليفكر [ ]

جـ - الإنسان يفكر لأنه يعمل [ ]

3. **الرأسمال هو:**

أ - المال الكثير [ ]

ب - المال المستثمر للحصول على أرباح [ ]

جـ - أغلى الأشياء [ ]

د - كل ثروة يخصصها الإنسان للاستهلاك [ ]

4. **إن الرأسمالية عند ك. ماركس نظام اقتصادي لا إنساني لأنها:**

أ - نظام لا ينتج فقط ما نحتاج إليه [ ]

ب - نظام يفرض على العمال القيام بأعمال شاقة [ ]

ج - نظام استغلالي لكونه يشتري قوة العمل بأبخس الأثمان بحيث لا يحصل فيه العامل سوى على الأجر الذي يكفيه لتجديد قوّته [ ]

الدولة:

❶ **قال** باكونين- *Bakounine*: **"الدولة مقبرة كبيرة تدفن فيها الحريات الفردية" يعني هذا الفيلسوف:**

أ - أن الدولة قويّة وقادرة على القضاء على كل معارضيها الأحرار [ ]

ب - الدولة قوة تضطهد الفرد ولا داع لوجودها [ ]

ج - إنها "مرض لا بد منه" كما قال لينين- *Lenine* [ ]

❷ **وصف** ط. هوبس - *T. Hobbes*. **ظروف الحياة الاجتماعية في المجتمع الطبيعي بقوله: "حرب الجميع ضد الجميع" وذلك قصد التأكيد على:**

أ - أن الصراع هو أساس العلاقة بين البشر [ ]

ب - العنف الذي تمارسه الدولة مشروع دائما [ ]

ج - لا سلم في غياب الدولة [ ]

❸ **الديمقراطية تشترط:**

أ - حرية التعبير والاعتقاد [ ]

ب - اعتبار جميع النّاس مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات [ ]

ج - الحرية المطلقة للجميع [ ]

❹ **قال** ميكيافيلي- *Macchiavel* **في مجال السياسة: "الغاية تبرر الوسيلة"**

وهو يؤكد بذلك على أنه:

أ - من الضروري الفصل بين السياسة والأخلاق [ ]

ب - من الضروري منح الأولوية للسياسة وليس للأخلاق [ ]

ج - رفض كل سياسة لا تتقيد بالأخلاق وبحقوق الإنسان [ ]

د - من الضروري أن يخضع السياسي لمنطق الوسائل والنجاح فحسب [ ]

❺ **يرى** إ. كانط- *E.Kant* **أنه من الضروري: "أن تنحني كل سياسة أمام الحق" وهو يؤكد بذلك على:**

أ - أنه من الضروري الفصل بين السياسة والأخلاق [ ]

ب - أنه يمنح الأولوية للأخلاق قبل السياسة [ ]

ج - رفض كل سياسة لا تتقيد بالأخلاق وبحقوق الإنسان [ ]

في الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية:

❶ **ضع علامة (×) أمام كل إجابة صحيحة**

أ - الواقع والحقيقة شيء واحد [ ]

ب - الواقع والحقيقة شيئان مختلفان [ ]

❷ **المثالية هي:**

أ - مذهب يحصر الوجود في الفكر [ ]

ب - مذهب يرفض وجود الأشياء في ذاتها [ ]

ج - مذهب يرفض كل ما هو ناقص [ ]

❸ **الواقعية تعني:**

أ - أنها مذهب يرفض الكمال [ ]

ب - أنها مذهب يؤمن بوجود الأشياء في ذاتها [ ]

ج - أنها مذهب من يرى أن الحقيقة تعنى تطابق الفكر مع الواقع [ ]

❹ **المطلق هو:**

أ - الشيء المجرد من كل قيد أو نسبة أو رابطة [ ]

ب - الشيء الذي لا يتغير بتغير الأشياء كلها [ ]

ج - هو كل ظاهرة طبيعية ندركها بحواسنا [ ]

❺ **يرى الفيلسوف السفسطائي اليوناني** بروتاغوراس- *Protagores* **أن:**

أ - الوجود كله ينحصر في عالم الظواهر [ ]

ب - توجد حقائق مطلقة مستقلة عن الذات المفكرة [ ]

ج - للكلمة القدرة على خلق الظواهر وعلى تغييرها بكيفية شبه سحرية [ ]

في الرياضيات والمطلقية:

❶ **البديهيات هي:**

أ - كل ما نعرفه مباشرة عن طريق التجربة الحسية [ ]

ب - حقائق عقلية أولى خالصة واضحة وضوح العقل ذاته [ ]

ج - هي قضايا تحليلية [ ]

د - هي قضايا لا نجد فيها أي مبرر معقول للشك فيها

أو رفضها [ ]

❷ المسلمات هي:

أ - قضايا وصلنا إليها عن طريق البرهان أو التجربة [ ]

ب - قضايا تعبر بالضرورة عن الواقع [ ]

جـ - مبدأ أولي يقوم عليها علم الرياضيات كله [ ]

❸ في الرياضيات الحديثة:

أ - لا تميّز بين البديهيات والمسلمات [ ]

ب - تعتبر المسلمات فرضيات معقولة [ ]

جـ - لا يشترط فيها تطابقها مع الواقع [ ]

د - المسلمة هي كل قضية رياضية لم تستنتج من غيرها [ ]

❹ البرهان الرياضي مثل القياس المنطقي الصوري في:

أ - يقينه [ ]

ب - معقوليته وصرامته المنطقية [ ]

جـ - سلامة صورته أو بنيته الاستدلالية [ ]

❺ إن علاقة الرياضيات بالواقع كعلاقة العلوم التجريبية به:

- صحيح [ ] ؛ خطأ [ ]

❻ إن صدق القضايا الرياضية يتمثل في:

أ - تطابق الفكر الرياضي مع الواقع [ ]

ب - التطابق المنطقي بين المقدمات والنتائج [ ]

في العلوم التجريبية والعلوم البيولوجية:

❶ قال بوانكاري: "إن العلم حتمي بالبداهة". ويقصد بهذا القول أن":

أ - التسليم بمبدأ الحتمية ضروري بالنسبة للعلم [ ]

ب - توجد حتمية تدفع الإنسان إلى البحث العلمي [ ]

❷ قال ماجندي-*Magendi*: "إن الملاحظة الجيدة أفضل من كل فرضيات العالم". هل يعني بهذا القول:

أ - أنه من الواجب على الباحث الاستغناء تماما عن الفرضيات [ ]

ب - تأثير الفرضية على الفكر سلبي [ ]

❸ قال ك. برنار: "إن الفرضية هي نقطة الانطلاق الضرورية لكل استدلال تجريبي". هل يمكن تبرير هذا الموقف بقولنا:

أ - إن الباحث يلجأ إلى الفرضية لأنه لا يجد خارجها تفسيرا للظاهرة التي يدرسها [ ]

ب - لأن الفرضية تفسير مؤقت نظري من جهة كما أنها توحي للباحث بالوسائل والكيفية التجريبية التي تمكنه من اختبار صحتها [ ]

جـ - لا شيء يجيب عن السؤال الذي تطرحه الملاحظة الإشكالية سوى الفرضية [ ]

د - لأن التجربة ليست مهمة مقارنة بالاستدلال [ ]

❹ إن التسليم بمبدأ الحتمية يعني:

أ - أن ظواهر الواقع تخضع كلها لقوانين ثابتة [ ]

ب - انتظام الطبيعة وثبات علاقات التأثير والتأثر القائمة بين ظواهرها [ ]

جـ - لا وجود في الطبيعة للصدفة العمياء أو الحركة العشوائية [ ]

د - لا يمكن أن يحدث في الطبيعة ما لا يمكن التنبؤ به [ ]

❺ قال ك. بوبر *K-popper*: "إن ألف تجربة لا تثبت صحة نظرية علمية، ولكن تجربة واحدة تكفي لتفنيدها": هل يجب أن نفهم من هذا القول

أ - أن التجربة ليست مهمة نهائيا [ ]

ب - أن التجربة تثبت بشكل يقيني خطأ النظرية وليس صحتها [ ]

❻ قال: "إن المطابقة للتجربة هو معيار الصدق الوحيد لكل نظرية فيزيائية" يعني بهذا القول:

أ - إن صدق النظرية التجريبية يخضع لمنطق تطابق الفكر مع الواقع [ ]

ب - لا يمكن أن نعرف شيئا في الفيزياء دون اللجوء إلى التجريب [ ]

❼ قال هـ بوانكاري *H.Poincaré* "العلم هو نحن" أي:

أ - العلم يشترط الإجماع وتوافق العقول [ ]

ب - العلم يخضع لإرادة البشر [ ]

جـ - موضوعية العلم قائمة على وحدة العقل البشري [ ]

❽ لولا مبدأ النسبية والحتمية، لا شيء يضمن لنا صدق قضايا العلم التجريبي: علل إجابتك

- صحيح [ ] ؛ غير صحيح [ ]

❾ **لماذا جاء علم البيولوجيا متأخرا مقارنة بعلوم المادة الجامدة؟**

أ - لأن الإنسان اهتم أكثر بدراسة المادة الجامدة [ ]

ب - لأن الإنسان واجه عوائق كثيرة في مجال البحث البيولوجي على عكس بحثه في ظواهر المادة الجامدة [ ]

ج - لأن التفسير في البيولوجيا يرتكز أساسا على قوانين ظواهر المادة الجامدة، أي قوانين الفيزياء والكيمياء [ ]

❿ **قال** ك برنار- *C.Bernard*:

"الحياة هي الموت" ويقصد بذلك أنه:

أ - لا فرق بين الحياة والموت [ ]

ب - لا فرق في الطبيعة بين ظواهر المادة الجامدة وظواهر المادة الحية [ ]

في العلوم الإنسانية:

❶ **قال** هيجل- *Hegel*: **"يجب أن نؤمن في مجال التاريخ أن الإرادة غير خاضعة للصدفة إذ هناك دائما غاية تتحكم في إرادة الأمم"**

يقصد هيجل بهذا القول:

أ - أن التاريخ دائما مطابق لإرادة الأبطال الذين صنعوه [ ]

ب - توجد فكرة أو منطق يخضع له التاريخ ولا يعرفه أبطاله [ ]

❷ **قال** ك. بوبر: **"وحين نصف علم الاجتماع بأنه علم تجريبي فمعنى ذلك أنه يستند إلى التجربة، وأن الحوادث التي يفسرها ويتنبأ بها وقائع يمكن مشاهدتها". هل يقصد** ك. بوبر **أن:**

أ - التجربة بجميع أشكالها في علم الاجتماع مستحيلة [ ]

ب - التجربة المخبرية في علم الاجتماع ممكنة [ ]

ج - علم الاجتماع علم تجريبي [ ]

❸ **قال** غ. باشلار- *G.Bachelard*: **"لا يمكن دراسة سلوك الطفل دون حب ولطف" يقصد باشلار بهذا القول أنه:**

أ - لا يمكن التخلص من الذاتية في مجال علم نفس الطفل [ ]

ب - بقدر ما نحب الأطفال بقدر ما نفهم تصرفاتهم [ ]

ج - سلوك الطفل غير قابل للدراسة العلمية [ ]

❹ **قال** ج. أتالي- *J.Attali*: **"ما نسميه التاريخ ليس سوى قصة نعيد كتابتها باستمرار" يعني بذلك أن:**

أ - كتابة التاريخ تخضع لإرادة الرجال وانشغالاتهم [ ]

ب - لا وجود للموضوعية في التاريخ [ ]

ج - البحث في التاريخ لا يرقى إلى مستوى العلم [ ]

في السؤال والمشكلة:

❶ **قال** ب. راسل: **"العلم هو ما نعرفه، والفلسفة هي مالا نعرفه". يقصد بذلك أن:**

أ - العلم يقيني لأنه مؤسس على براهين قطعية موضوعية يقبلها الجميع بينما الفلسفة هي على العكس من ذلك [ ]

ب - كل ما نعرفه علم، وكل ما نجهله فلسفة [ ]

❷ **هل لكل سؤال جواب بالنسبة للكائنات.**

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❸ **قال** شوبنهاور: **"الإنسان حيوان ميتافيزيقي":**

هل يعني بهذا الحكم أن الإنسان

أ - غريب [ ]

ب - حيوان يتفلسف بطبيعته [ ]

❹ **هل تطرح الأسئلة الآتية إشكاليات؟**

ضع العلامة (×) أمام كل سؤال يطرح إشكالية، والعلامة (-) على غيرها.

أ - ماذا أستطيع أن أعرف [ ]

ب - على أي أساس ينبغي أن نقيم القيم الأخلاقية؟ [ ]

ج - ما هي مميزات الديمقراطية السياسية؟ [ ]

د - كيف تتلبد السماء بالغيوم؟ [ ]

❺ **ضع علامة [×] أمام كل سؤال فلسفي، وعلامة [-] أمام كل سؤال علمي**

أ - ماذا يوجد حقيقة؟ [ ]

ب - ما الزمان؟ [ ]

ج - ما الحياة؟ [ ]

د - كيف تنمو الكائنات الحية؟ [ ]

هـ - ما هي سرعة الضوء؟ [ ]

و - ما هي السعادة؟ [ ]

ز - هل التقنية أداة تحرر؟ [ ]

في تطابق الفكر مع ذاته:

❶ متى يكون الاستدلال سليما؟

أ - يكون الاستدلال سليما إذا كانت كل القضايا المؤلفة له صادقة [ ]

ب - يكون سليما إذا كانت نتيجته صادقة [ ]

ج - يكون الاستدلال سليما إذا كانت صورته أو بنيته المنطقية سليمة [ ]

❷ هل القياس الآتي سليم منتج؟ علل.

كل الأشجار كائنات حية

كل نخلة كائن حي

كل نخلة شجرة

أ - منتج [ ] ؛ ب - غير منتج [ ]

❸ وهل القياس الآتي منتج كذلك؟ علل

كل شجرة زرقاء

كل الفطريات أشجار

كل الفطريات زرقاء

أ - قياس منتج [ ] ؛ ب - غير منتج [ ]

❹ إذا فرضنا صدق القضية الآتية: كل الطلبة حاضرون فما هو الحال بالنسبة للقضايا الآتية المقابلة بها؟ ضع العلامة (+) على القضية الصادقة، والعلامة (-) على القضية الكاذبة مع التعليل

أ - بعض الطلبة حاضرون [ ]

ب - لا طالب حاضر [ ]

ج - ليس بعض الطلبة حاضرين [ ]

❺ هل رفض بعض المفكرين المنطق الأرسطي

أ - لأنه يحتوي على أخطاء فادحة [ ]

ب - لأنه لا يستجيب لمتطلبات الفكر والعلم الحديثين [ ]

تطابق الفكر مع الواقع:

❶ هو الاستقراء الناقص استدلال غير يقيني إذا نظرنا إليه من الزاوية المنطقية الخالصة؟

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❷ إن قواعد الاستقراء تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

في المذاهب الفلسفية:

❶ هل الوجوديون يؤمنون بقدرة العقل على فهم وجود الإنسان؟

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❷ يرى الوجوديون أن:

أ - الوجود يسبق الماهية [ ]

ب - الإنسان حر [ ]

ج - أن الإنسان يختار ماهيته [ ]

د - الوجود البشري يتميز بخاصية المعقولية [ ]

هـ - العبث يطبع سلوك البشر [ ]

❸ إن منطق المذهب البراغماتي قريب جدا من منطق التجريبيين

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❹ إن العقلانية (أو المذهب العقلاني) ترفض أي دور التجربة في عملية المعرفة

- صحيح [ ] ؛ غير صحيح [ ]

❺ قال ديكارت: "إن العقل هو أحسن الأشياء التي وزعت بالعدل على البشر" هل يعني ديكارت أن:

أ - كل الناس يفكرون بطريقة واحدة؟ [ ]

ب - يجب أن يكون تفكيرهم واحدا [ ]

ج - قوانين العقل واحدة عند الجميع [ ]

الأنا والغير:

❶ هل يمكن تعريف الغير بأنه: "الأنا الذي ليس أنا" علل

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❷ "أنا أفكر، إذن أنا موجود" هل الحقيقة التي عبر عنها ديكارت في هذه الجملة المشهورة (حقيقة الكوجيتو) هي الحقيقة الأولى التي لا يرقى إليها شك؟ علل إجابتك

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❸ قال ط. هوبس: "إن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" هل يعني بذلك أن:

أ - العلاقة بين البشر ستظل دائما كالعلاقة القائمة بين الذئاب [ ]

ب - لا يوجد حل للصراع القائم بين أفراد المجتمع؟ [ ]

❹ هل نعني بالغير:

أ - أي شيء مستقل عن شعوري؟ [ ]

ب - الإنسان الأجنبي أو الغريب فحسب [ ]

جـ - أي شخص آخر باستثناء أنا [ ]

❺ قيل: "الأنا هو النقطة السوداء بالنسبة للشعور".

- هل تفهم من هذا القول أن:

أ - الأنا عبء ثقيل على الشعور [ ]؟

ب - الأنا ليس شفافا أمام الشعور [ ]؟

جـ - الشعور متميز عن النفس [ ]؟

في الحرية والمسؤولية:

❶ هل المسؤولية الجنائية تشترط المسؤولية الأخلاقية؟

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❷ هل الشعور الداخلي بالحرية دليل كاف على أننا أحرار؟

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❸ هل يتعارض الواجب الأخلاقي مع حرية الاختيار؟

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❹ هل يتعارض مفهوم الحتمية مع التحرر؟

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❺ هل تمنح النظرية الوضعية الأولوية للجزاء الإصلاحي وليس للعقاب. علل

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❻ هل القضاء على الشرّ ممكن؟

أ - بالنسبة للنظرية الوضعية [ ]

ب - بالنسبة للنظرية المثالية [ ]

في العنف والتسامح:

❶ قال ك. ل. ستروس *C.L. Strauss*:" إن الهمجي هو الإنسان الذي يؤمن بالهمجية". هل يعني بهذا القول:

أ - أن الهمجي هو الإنسان الذي اقتنع بأنه من الضروري أن يكون همجيا [ ]

ب - إن الهمجي هو الإنسان الذي يؤمن بأن غيره همجي [ ]

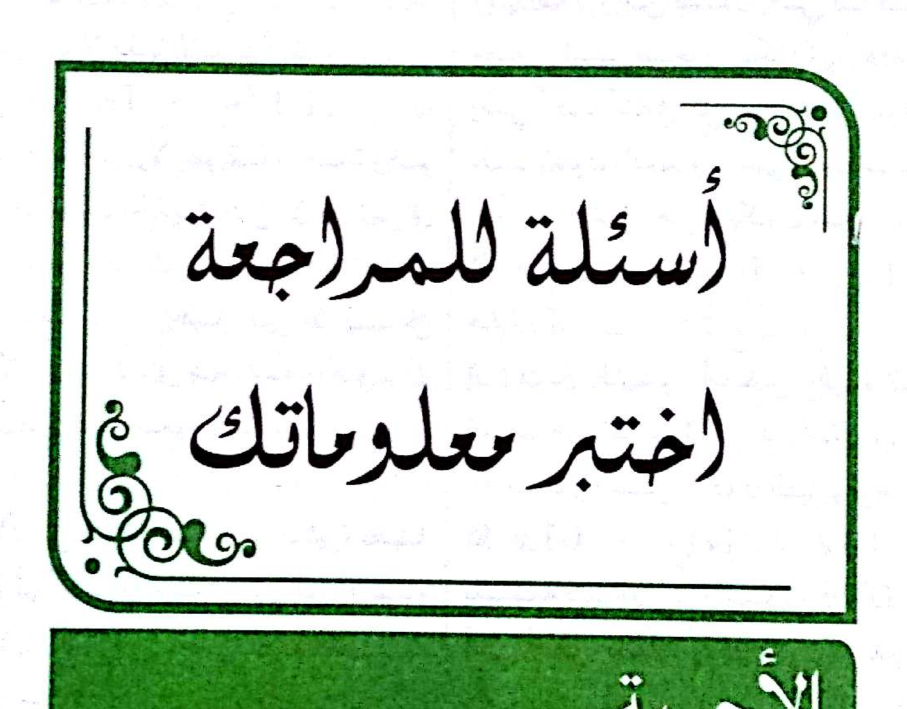
❷ هل يشترط التسامح قبول جميع الأفكار؟ علّل إجابتك

- نعم [ ] ؛ لا [ ]

❸ قال عمر بن الخطاب: "إن أعقل الناس أعذرهم للنّاس" هل يعني بقوله:

أ - أن أعقل النّاس هو من لا يستعمل القوة مع الناس [ ]

ب - أن أعقل الناس هو من يعي تصرفات الناس ويدرك مبرراتها [ ]



أسئلة للمراجعة
اختبر معلوماتك

الأجوبة

- إدراك العالم الخارجي:

❶ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

إن الإدراك الحسي وظيفة نفسية مكتسبة لأن الوظائف العقلية كلها تتدخل في هذه العملية، فالطفل الصغير لا يدرك المسافات بصورة فطرية إذ يحتاج إلى الخبرة وإلى أحكام واستنتاجات العقل.

❷ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

الإدراك الحسي فطري لأن الإدراك يخضع للعوامل الموضوعية والفيزيولوجية بالدرجة الأولى، وهي عوامل غير مرتبطة بالخبرة.

❸ نعم [+] ؛ لا [-]

لأن كل إدراك شعور، ولا معنى لإدراك لاشعوري.

❹ أ/ [+] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

الإحساس عنده لا يوجد إلا بطريقة واحدة وهو الإحساس بشيء ما، وأما الحديث عن الإحساس في غياب المحسوس فهو حديث عن خرافة، والجدير بالذكر هو أن م. مرلو بونتي طبق على الإحساس قانون الشعور الأساسي الذي عبر عنه إ- هوسرل بقوله: "إن كل شعور هو شعور بشيء".

❺ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

القول صحيح لأن كل إدراك هو إدراك لشيء يظهر من خلال خلفية أو أرضية معينة، وهي كل الأشياء المحيطة بالمدرك.

❻ أ/ [+] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [-]

العقلانيون يمنحون بالفعل لنشاط العقل دورا أساسيا في عملية الإدراك. لكن هذه الجملة ليست صحيحة بالنسبة لعلماء النفس الجسطلتيين وبالنسبة للفلاسفة الحسيين الذين يفسرون الإدراك بالتأليف بين الإحساسات.

❼ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

نعم الخلفية أو الأرضية هي كل شيء يحيط بالمدرك، ولولا التمايز بينهما لما كان الإدراك ممكنا. فإذا وضعنا مثلا: قطعة قطن فوق الثلج فإن رؤيتها تكون شبه مستحيلة.

- في الشعور واللاشعور:

❶ نعم [+] ؛ لا [-]

الإحساس هو أبسط شعور ولا معنى لإحساس لا شعوري؛ فالتأثر بدون شعور بذلك ليس إحساسا.

❷ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

حكم كاذب لأن الشعور أوسع وأعم بكثير من الإحساس.

❸ أ/ [+] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

الشعور نزوعي وانتقائي، ويتجلى ذلك بوضوح في ظاهرة الانتباه التي تتمثل في تركيز الشعور على موضوع معين، وعدم الاهتمام بكل المواضيع الأخرى.

وبما أنه نزوعي فذلك يعني أنه دائما شعور بشيء معين وليس شعورا بكل شيء دفعة واحدة. وهذا يعني أيضا أننا في كل مرة نشعر بموضوع معين فإن ذلك يكون بالضرورة على حساب موضوع من بين عدّة مواضيع أخرى يكون شعورنا بها ممكنا.

❹ أ/ [+] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [-]
هـ/ [+].

إن اعتبار الشعور أساس الحياة النفسية يعني أن كل ما هو نفسي شعوري، ويترتب عن ذلك نفي اللاشعور النفسي (دون الفيزيولوجي) بالضرورة.

❺ أ/ [-] ؛ / [+] ؛ / [-]

بالنسبة لديكارت لا يمكن أن أفكر دون أن أدري أنني أفكر. فالفكر عند ديكارت هو نفسه الشعور. وأما بالنسبة لـ س. فرويد، يمكن للإنسان أن يفكر دون أن يعرف ذلك لأن فرويد يفرق بين التفكير كنشاط نفسي، والشعور باعتباره وعيًا وإدراكًا.

وجواب سارتر لا يختلف عن جواب ديكارت حول هذا الموضوع.

❻ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [-]

المقصود باللاشعور هو فقط نشاط نفسي عميق يحدث خارج وعينا وشعورنا.

❼ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

❽ أ/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

الأنا الأعلى مكتسب لكونه يتكون تدريجيا وذلك عن طريق التربية وإرغام الطفل على احترام قواعد السلوك الاجتماعي الراقي.

ويختلف الأنا الأعلى عن الضمير الخلقي. والفرق الأساسي القائم بينهما هو أننا نعتبر نشاط الضمير الخلقي كله واعيا على خلاف الأنا الأعلى.

➢ العادة والذاكرة:

❶ نعم [+] ؛ لا [-]

لأن طبيعة الذاكرة عنده نفسية في حين طبيعة العادة جسمية فيزيولوجية عصبية.

❷ لا [+] ؛ نعم [-]

رغم أن الذكريات عنده لا تخزن في الدماغ بل في اللاشعور النفسي، نجد أنه مع ذلك يعترف بأهمية الدماغ في عملية الاسترجاع لأن أي خلل أو تعب في الدماغ يترتب عنه مشاكل في استرجاع الذكريات.

❸ أ/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

برغسون يؤمن بوجود لاشعور نفسي يحتفظ بكل ذكرياتنا.

❹ أ/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

هاليفاكس يؤمن بأن المجتمع يقدم للفرد الوسائل التي تمكنه من التذكر أي إعادة بناء الحوادث الماضية في الحاضر عن طريق الأطر الاجتماعية للذاكرة.

❺ نعم [-] ؛ لا [+]

الذكريات لا تخزّن والتذكر لا يعني سوى إعادة بناء حادثة ماضية في الحاضر عن طريق الفكر، وبفضل الأطر الإجتماعية وبالدرجة الأولى اللّغة.

❻ نعم [+] ؛ لا [-]

العادة والذاكرة شكلان مختلفان من أشكال احتفاظ الإنسان بماضيه.

❼ نعم [+] ؛ لا [-]

الذاكرة النفسية تشترط نشاطا شعوريا أساسيا، بينما العادة آلية، وإذا كانت العادة قاسما مشتركا بين الإنسان والحيوان فإن الذاكرة النفسية أو الاجتماعية خاصة بالإنسان

❽ أ/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [+]

النسيان يؤدي دورا إيجابيا لأنه يحرر الفرد من مآسي الماضي.

❾ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

❿ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

الماضي لا يضيع بصورة نهائية بل يظل حاضرا بشكل من الأشكال.

➢ التخيل والابداع:

❶ نعم [+] ؛ لا [-]

أن أتخيّل شيئا لا يعني سوى أن أشعر به بكيفية وهمية، أي أنه يتجلى لشعوري كشيء وهمي أو غائب بحيث إنني لا أراه ولا ألمسه، ولا يكون في وسعه التأثير في حواسي.

❷ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

لا شك أن التخيّل يتدخل في عملية الإدراك لأن إحساسنا البصري لا يقدّم لنا صورة الشيء المدرك كاملة، ولذلك نحتاج أحيانا إلى التخيّل لترتسم صورة المدرك كاملة في أذهاننا. وأوضح مثال على ذلك إدراك المكعب حيث لا نرى فيه في أحسن الأحوال سوى ثلاثة أوجه ولكننا ندركه مكعبا ذا ستة أوجه.

❸ نعم (+) ؛ لا [-]

التخيل أداة تحرّر من الواقع الذي يرضينا، فالخيال قد ينتج صورا أفضل بكثير من صور الواقع فيخلق في نفوسنا طموحًا قويًّا لتغييره.

❹ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

نشعر بالأشياء بكيفية وهمية، فحينما أتخيّل أستاذ الفلسفة، فإن شعوري في الحقيقة يقصد الأستاذ نفسه وليس صورته.

❺ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

يخضع لشروط نفسية وأخرى اجتماعية.

❻ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

لا يمكن أن نفسر كيف يعمل خيالنا، وليس لنا القدرة على التنبؤ بصوره.

❼ أ/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

ظاهرة لا يتحكم فيها منطق عقلاني واضح.

➢ في اللغة والتواصل:

❶ نعم [+] ؛ لا [-]

لا شك أن لغتنا تتدخل في عملية إدراكنا للعالم الخارجي، ويحدث ذلك في أغلب الأحوال بكيفية لاشعورية: حينما ندرك شيئا معينا فإننا نتعرّف عليه

ونسمّيه حتى يتميّز عن الأشياء الأخرى التي تحيط به. قال فيتغنشتاين: "إن حدود لغتي هي حدود عالمي"، وعالمي هو كل ما أدركه بحواسّي وفكري.

❷ أ/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [+]

اللّغة والفكر عنده. برغسون متمايزان بشكل جوهري لأن الفكر شعور داخلي ذاتي حيّ لا يقبل التجزئة بينما اللّغة عبارة عن أشكال خارجية جامدة لا تعبر سوى عما هو موضوعي ومشترك في التجربة الإنسانية.

❸ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+]

لا توجد أفكار خارج اللّغة، وليست اللّغة مجرد أداة تعبير.

❹ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [+]

❺ أ/ [+] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [-]

إن عالِمَ اللسانيات السويسري ف. سوسير صاحب النظرية القائلة باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، بحيث لا نملك أية وسيلة تمكننا مثلا: من معرفة مدلول أيّ لفظ بمجرد سماعه أو قراءته.

❻ أ/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [+]

اللّغة تثقف وجدان الإنسان، وتُنمي مداركه.

❼ أ/ [+] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [+] ؛ د)/ [-]

➢ في الاخلاق المطلقة والاخلاق النسبية:

❶ لا [+] ؛ نعم [-]

الأفعال الإرادية والحرّة وحدها موضوع الأحكام الأخلاقية.

❷ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+]

المشكلة الأساسية في فلسفة الأخلاق تتمثل في صعوبة تأسيس القيم الأخلاقية على قاعدة ثابتة ويقينية. ولعل تنوّع وتعدد القيم وتناقضها أحيانا أكبر دليل على ذلك.

❸ أ/ [+] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+]

الإنسان هو الذي يقيّم، فالخير هو ما يعدّه خيرا، وأما الأفعال في ذاتها، فهي ليست خيّرة ولا شرّيرة.

❹ أ/ [+] ؛ ب/[-] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [-]

إن قول بروتاغوراس دعوة إلى التعددية في مجال الأخلاق، ولا مجال عنده للحديث عن أخلاق ثابتة أو موضوعية أو يقينية.

❺ أ/ [+] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [+] ؛ هـ/ [-]

إن القول بموضوعية الأخلاق يعني أنها مطلقة وثابتة، وأن من لا يعمل بها مخطىء، كما يمكن إقناع كل الناس بذلك.

❻ أ/ [+] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+]

في هذه الحالة، نجد أن صاحب الفعل وحده يستطيع أن يعرف قيمة فعله الأخلاقية.

❼ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

إن الإنسان الذي يتصرّف بكيفية معينة لأنه يخاف فقط من حكم النّاس بينما في قرارة نفسه غير مقتنع بذلك، يسيء التصرف بالنسبة لباسكال.

➢ العادة والإرادة:

❶ أ/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

لا يجب أن نترك عادة ما تستبدّ بإرادة الطفل فيفقد بذلك الحيوية والحرية والتحكم الإرادي في سلوكه.

❷ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+]

الإرادة الحقيقية تكمن في قدرة الإنسان على التحكم في أهوائه ورغباته، والقيام بما يأمر به العقل والضمير رغم أنه ليس فعلا يستهويه بالضرورة.

❸ لا [+]

لا يوجد حيوان قادر على التحكم في غرائزه أو أهوائه، لأن ذلك يتطلب بذل جهد إرادي.

❹ أ)/ [-] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

الإنسان يصدّق بطبيعته ما هو مألوف ومعتاد.

➢ في الحقوق والواجبات:

❶ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [+]

❷ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+]

إن حقوق البعض هي واجبات على البعض الآخر. فالأستاذ الذي لا يؤدي واجبه كما ينبغي يظلم التلاميذ الذين لا يحصلون على حقهم كاملا في التعلم، ونفس الشيء يقال عن القاضي أو الطبيب أو الوزير...

➢ الأسرة:

❶ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

مسألة التربية تتجاوز حدود الأسرة.

❷ أ/ [+] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [-]

لقد أثبتت دراسة قام بها دوركهايم حول موضوع الانتحار أن سبب هذا الأخير هو تفكك العلاقات والروابط الاجتماعية التي تقيّد حياة ومصير الفرد بحياة الأسرة والمجتمع.

❸ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

لأن حقيقة المجتمع تكمن في ثقافته ومؤسساته، والأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الأولى التي عرفها الإنسان.

❹ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

هناك أدوار تؤديها الأسرة لا تستطيع أية مؤسسة اجتماعية القيام بها على أكمل صورة. فلا يمكن مثلا لأي شخص أن يقدّم للطفل ما تقدّمه له أمّه.

➤ الشغل:

❶ أ/ [-] ، ب/ [+] ، ج/ [+] ، د/ [-]

❷ أ/ [-] ، ب/ [-] ، ج/ [+]

حينما يعمل الإنسان يواجه مشاكل تقنية عملية لا يمكن أن يتغلب عليها دون تفكير وإيجاد حلول.

❸ أ/ [-] ، ب/ [+] ، ج/ [-] ، د/ [-]

❹ أ/ [-] ، ب/ [-] ، ج/ [+]

➤ الدولة:

❶ أ/ [-] ، ب/ [+] ، ج/ [+]

لا يوجد ما يبرر وجودها.

❷ أ/ [+] ، ب/ [+] ، ج/ [+]

❸ أ/ [+] ، ب/ [+] ، ج/ [-]

❹ أ/ [-] ، ب/ [+] ، ج/ [-] ، د/ [+]

❺ أ/ [-] ، ب/ [+] ، ج/ [+]

الأخلاق غاية أسمى من السياسة، ولذلك لا ينبغي أن نمنح الأولوية للمنطق السياسي.

➤ في الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية:

❶ أ/ [-] ، ب/ [+]

الواقعية تعني الوجود الفعلي للأشياء، بينما الحقيقة هي خاصية الأفكار أو الأحكام.

❷ أ/ [+] ، ب/ [+] ، ج/ [-]

❸ أ/ [-] ، ب)/ [+] ، ج)/ [+]

الواقعية تُقِر بوجود الأشياء في ذاتها.

❹ المطلق: أ/ [+] ، ب/ [+] ، ج/ [-]

❺ أ/ [+] ، ب/ [-] ، ج/ [+]

السفسطائيون يؤمنون بقدرة اللّغة على الإقناع.

➤ في الرياضيات والمطلقية:

❶ أ/ [-] ، ب/ [+] ، ج/ [+] ، د/ [+]

القضية التحليلية عند إ- كانط هي القضية التي لا يضيف محمولها لموضوعها أيّ شيء جديد، كقولنا: الأم امرأة

❷ أ/ [-] ، ب/ [-] ، ج/ [+]

❸ أ/ [+] ، ب/ [+] ، ج/ [+] ، د/ [+]

❹ أ/ [+] ، ب/ [+] ، ج/ [+]

بالفعل نجد أن الاستدلال الرياضي يشترك مع القياس المنطقي في الخصائص (أ) و(ب) و(ج).

❺ أ/ [-] ، ب/ [+]

يوجد اختلاف جوهري بينهما في الموضوع.

⓫ أ/ [-] ، ب/ [+]

إن الانسجام المنطقي بين المقدمات والنتائج هو معيار صدق القضايا الرياضية.

➤ في العلوم التجريبية والبيولوجية:

❶ أ/ [+] ، ب/ [-]

العلم يشترط ثبات الحقائق التي ينص عليها، ولا يكون ذلك إلا بثبات قوانين الطبيعة ذاتها، ولو تصورنا أن في الكون صدفة عمياء لأعلن العلم عن إفلاسه

❷ أ/ [+] ، ب/ [+]

النزعة التجريبية لا تقيم وزنا للفرضية، وتنصح الباحث بضرورة استبعادها.

❸ أ/ [+] ، ب/ [+] ، ج/ [+] ، د/ [-]

إن دور التجربة هو اختبار صدق الفرضية ولذلك التجربة في غياب الفرضية ليس لها أهمية كبيرة، أي حينما تكون لدينا فرضية نعرف جيدا عما نبحث، لكن في غيابها لا ندري ذلك.

❹ أ/ [+] ، ب/ [+] ، ج/ [+] ، د/ [-]

❺ أ/ [-] ، ب/ [+]

البرهان الرياضي يثبت بصورة يقينية صحة النظرية الرياضية، لكن التجربة لا تستطيع ذلك، فما تستطيع أن تثبته بصورة يقينية هو كذب نظرية معينة.

❻ أ/ [+] ، ب/ [-]

إن الفيزياء علم تجريبي، ولذلك فالواقع وحده يحدد صحة النظرية الفيزيائية

❼ أ/ [+] ، ب/ [-] ، ج/ [+]

وحدة العلم من وحدة العقل البشري.

❽ أ/ (+) ، ب/ [-]

لأن المنطق الخالص لا يضمن لنا صحة الاستقراء، ولذلك نسلم بمبدأ السببية والحتمية حتى نضمن صحة قوانين العلم.

❾ أ/ [-] ، ب/ [+] ، ج/ [+]

العوائق هي التي تفسر ذلك.

❿ أ/ [-] ، ب/ [+]

ولقد قال ذلك للردّ على أنصار الاتجاه الحيوي الذين يرفضون ردّ "الحياة" إلى قوانين فيزيائية وكيميائية.

➤ في العلوم الإنسانية:

❶ أ/ [-] ، ب/ [+]

يؤمن هيجل بوجود إرادة فوق الإرادة البشرية تتحكم في الصيرورة التاريخية.

❷ أ/ [-] ، ب/ [+] ، ج/ [+]

علم الاجتماع حقيقي لكونه يتوفر على الإمكانيات التي نتحقق بها من صدق الفرضيات بحيث أن حوادث الواقع مخبر واسع بالنسبة لعالم الاجتماع.

❸ أ/ [+] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [-]

❹ أ/ [+] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [+]

➤ في السؤال والمشكلة:

❶ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

❷ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

الميتافيزيقا عند كانط مهمة مستحيلة. لأن الفكر في هذا المجال يقع بالضرورة في تناقضاته الداخلية التي يستحيل تجاوزها

❸ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

الإنسان يميل بطبعه إلى التأمل الفلسفي.

❹ أ/ [+] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [-] ؛ ب/ [+]

❺ أ/ [+] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [+] ؛

د/ [-] ؛ هـ/ [-]

و/ [+] ؛ ز/ [+]

➤ في تطابق الفكر مع ذاته:

❶ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+]

ونقصد بالبنية الكيفية الصورية التي ترتبط بها الحدود والقضايا حينما نستدل.

❷ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

القياس غير منتج: لأن الحد الأوسط غير مستغرق في كلا المقدمتين.

❸ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

القياس منتج: لأن صورته سليمة بحيث إنه لا يخالف قواعد القياس كلها.

❹ أ/ [+] لأن ما يصدق على الكل يصدق بالضرورة على البعض

ب/ [-] لأن القضيتين المتضادتين لاتصدقان معا.

ج/ [-] لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا.

❺ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

➤ تطابق الفكر مع الواقع:

❶ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

إذا نظرنا إلى الاستقراء من الزاوية المنطقية الصورية الخالصة لا يوجد ما يضمن صحته

❷ لا

➤ في المذاهب الفلسفية:

❶ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

الوجود عبثي، غير معقول، أي ليس له معنى

❷ أ/ [+] ؛ ب/ [+] ؛ ج/ [+] ؛ د/ [-]

❸ أ/ [+] ؛ ب/ [-]

❹ أ/ [-] ؛ ب/ [+]

غير صحيح، لأن التجربة تخبرنا بوجود الأشياء الخارجية ولكنها لا تكشف عن حقيقتها.

❺ أ/ [-] ؛ ب/ [-] ؛ ج/ [+].

العقل واحد عند جميع البشر في كل مكان وزمان.

➤ الأنا والغير:

❶ أ/ [+] ؛ ب/ [-].

الغير يختلف عن الأشياء التي تحيط بالذات لكونه صاحب وعي.

❷ أ/ [+] ؛ ب/ [-].

لم يستطع ديكارت أن يشك في كونه يشك.

❸ أ)-[+] ؛ ب)-[-]

❹ أ)-[-] ؛ ب)-[-] ؛ ج)-[+]

❺ أ)-[-] ؛ ب)-[+] ؛ ج)-[-]

المقصود من القول هو غموض الأنا.

➤ في الحرية والمسؤولية:

❶ أ/[+] ؛ ب/[-] (لأن النية ركن من أركان الجريمة)

❷ أ/[-] ؛ ب/[+] لأن هذا الشعور الداخلي قد يكون كاذبا، كما أنه ذاتي.

❸ أ/[-] ؛ ب/[+] لا يتعارض مع الحرية عند كانط بل الواجب دليل على أننا أحرار.

❹ أ/[-] ؛ ب/[+] لا تعارض بينهما، بل الحتمية شرط التحرر.

❺ أ/[+] ؛ ب/[-] النظرية الوضعية تمنح الأولوية للإصلاح ومحاربة الجريمة والقضاء عليها قبل العقاب.

❻ أ/ [+] وذلك بالقضاء على أسبابه.

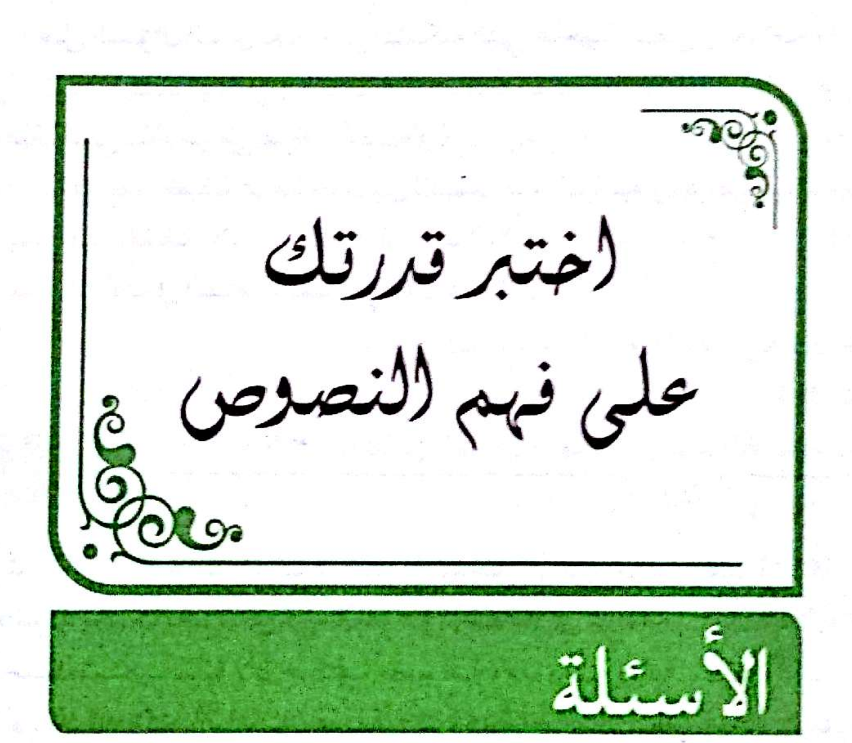
ب/ [-] لأن الإرادة الحرّة وحدها هي المسؤولة عن الجريمة وليس الشروط والظروف المحيطة بالمجرم.

➤ في العنف والتسامح:

❶ أ/[-] ؛ ب/[+]

❷ أ/[-] ؛ ب/[+]

❸ أ/[-] ؛ ب/[+]


اختبر قدرتك
على فهم النصوص
الأسئلة

النص الأول:

"لا شك أنه يستحيل الفصل بصورة قاطعة بين المفهومين (ديمقراطية سياسية) و(ديمقراطية اجتماعية)، فالحرية التي تطالب الديمقراطية السياسية هي حرية الجميع، وليست حرية البعض، الأمر الذي يفترض وجود شكل من أشكال المساواة بين الناس. وفي صورة عكسية، إن كل تقدم نحو المساواة في الديمقراطية الاجتماعية، باعتبارها إلغاء لبعض الامتيازات يحرر من ألم هذه الامتيازات بالنسبة للذي يعاني من وطأتها القاسية، لا بل إن لفكرة الحرية وفكرة المساواة منبعا واحدا من وجهة النظر المذهبية، فكلاهما ينحدر من أخلاق تتأسس على قيمة الشخص الإنساني."

- ر. لاكومب -

ضع العلامة (+) على السؤال الذي يعبر عن المشكلة التي عالجها النص والعلامة (-) على غيره من الأسئلة

أ/ -هل الديمقراطية أحسن نظام سياسي عرفه الإنسان؟( )

ب/ -هل تشترط الديمقراطية الحقيقية عدم الفصل بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية؟( )

ج/ -هل تمنح الديمقراطية الحقيقية الأولوية للحرية قبل العدالة؟( )

د/ -هل يجب أن نضع كل ثقتنا في النظام الديمقراطي دون غيره؟( )

النص الثاني:

" إن الحتمية هي شرط ممارسة الحرية، إذ إننا لا نقدر أن نتدخل لتوجيه حياتنا النفسية إذا كانت هذه الأخيرة لا تخضع إلى أي قانون، بحيث يكون أي شيء قادر على إحداث أيّ شيء آخر، وكما يقال : إنه من السهل علينا أن نذهب حيث شئنا بسيارة لأن حركتها مضبوطة ومدروسة بدقة سلفا، ولكن من الصعب أن نستعمل الحصان لأن حركاته كثيرا ما تكون عفوية، ومن جهة أخرى إن النظرية الحتمية مشروطة بالحرية... وذلك أنه بفضل تصرّفنا بالأشياء قصد تنفيذ قراراتنا الحرة، نبحث عن العلاقات الثابتة المصاغة في قوانين، فاكتشاف قوانين العالم يعود فضله إلى كوننا أحرارا، وعليه فالحتمية والحرية تمثلان وجهين متكاملين لفعالية خاصة بالإنسان..."

- بول فولكي -

أ/ هل وجود الحتمية هو الذي يمكننا من التأثير في الطبيعة؟( )

ب/ هل التسليم بحرية الاختيار عند الإنسان نفي للحتمية الطبيعية؟( )

ج/ ما هي الحرية الحقيقية؟( )

د/ هل الحرية والحتمية مفهومان متنافيان بالنسبة لفاعلية الإنسان؟( )

النص الثالث:

" إن الإنسان من جميع الحيوان، لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته، لهذا قال الحكماء: إن الإنسان مدني بالطبع، فكل إنسان بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره، فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم لأنهم يكمّلون ذاته ويتممون إنسانيته، هو أيضا يفعل بهم مثل ذلك، فإذا كان كذلك بالطبع وبالضرورة، فكيف يؤثر العاقل لنفسه التفرد والتخلي وتعاطي ما يرى الفضيلة في غيره؟ فإذن القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم، إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المفاوز، وإما بالسياحة في البلدان، لا يحصل لهم شيء من الفضائل... وذلك أن من لم يخالط الناس ويساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس.

ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء، وأنهم عدول وليسوا بعدول كذلك في سائر الفضائل، أعني أنه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه التي هي شرور، ظنّ بهم الناس أنهم أفاضل، وليست الفضائل أعداما بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم في المعاملات وضروب الاجتماعات... "

- ابن مسكويه -

أ/ هل يمكن الحديث عن الفضيلة خارج المجتمع البشري ( )

ب/ هل الزهد شر؟( )

ج/ هل يكفي أن يعيش الإنسان في المجتمع حتى يكون إنسانا فاضلا؟( )

د/ هل الفضيلة أسمى من الزهد؟( )

النص الرابع:

" إن الناس يولدون جاهلين بأسباب الأشياء ولكن لديهم رغبة في البحث عن نفعهم الخاص، وهي رغبة يشعرون بها عن وعي، ويترتب عن ذلك أولا أنهم يظنون أنفسهم أحرارا لأنهم واعون برغباتهم وشهواتهم، ولكنهم نظرا لجهلهم لا يحلمون بالتفكير في الأسباب التي أدت بهم إلى هذه الرغبات، وهكذا يعتقد الطفل الرضيع أنه يبحث عن الثدي بإرادته الحرّة، ويعتقد الصبي الغاضب أنه يرغب في الانتقام بإرادته الحرة، ويظنّ الجبان أنه يسعى إلى الهروب، ويتوهم السكير أنه يتحدث بأمر حر في ذهنه عن تلك الأمور التي كان في صحوه يود ألا يقول عنها شيئا، وعلى هذا النحو يظن المجنون والثرثار والصبي... أنهم يتحدثون بأمر حر صادر عن أذهانهم، ومع ذلك إنهم في الواقع لا يملكون القدرة التي يقفون بها في وجه النزوع الذي يدفعهم إلى الكلام بحيث إن التجربة ذاتها لا العقل وحده، تدلنا بوضوح على أن الناس يظنّون أنفسهم أحرارا لمجرد كونهم واعين بسلوكهم الخاص دون أن يعلموا شيئا عن الأسباب المتحكمة فيهم، كما أنها تدلنا بوضوح على أن أوامر العقل ليست إلا الشهوات ذاتها التي تختلف بالتالي باختلاف الحالة المزاجية للجسم."

- ب. سبينوزا -

أ/ هل الحرية وهم شعوري؟( )
ب/ هل بعض الناس أحرار( )
ج/ هل يكفي أن يفعل الإنسان ما يشاء حتى يكون حراً ؟( )
د/ فيم تتمثل الحرية الحقيقية؟( )

النص الخامس:

إن نظرية القياس الأرسطية بداية قوية في بناء المنطق، أما أن يؤخذ على أنها البداية والنهاية معا، فذلك هو موضع الخطأ عند أصحاب المنطق التقليدي (أي المنطق الأرسطي).
فلو تخيلنا بناء المنطق عمارة شامخة ذات عدّة طوابق، وجب ألا ننظر إلى نظرية القياس الأرسطية إلا على أنها طابق من تلك الطوابق، بل هي رغم كونها طابقا واحدا من عمارة شامخة لا تخلو من العيوب والنقائص، لا مندوحة لنا من إصلاحها.
فما نظرية القياس الأرسطية إلا تحليل لضرب واحد من ضروب العلاقات، هو علاقة التعدي، فإذا عرفت أن العلاقات كثيرة لا تكاد تقع تحت الحصر، أدركت كم تنحصر قيمة القياس الأرسطي في دائرة غايةٌ في الصّغر والضيق

- زكي نجيب محفوظ -
" المنطق الوضعي "

أ/ فيم تتمثل أخطاء القياس؟( )
ب/ هل يمكننا أن نثق في قواعد القياس؟( )
ج/ ما قيمة نظرية القياس في المنطق التقليدي؟( )
د/ هل مزايا المنطق أكثر من مساوئه؟( )

النص السادس:

إن مجرد إمكان إعطاء معنى للأعراض العصبية بفضل تفسير تحليلي يكون حجة دامغة على وجود نشاطات نفسية أو على قبول وجود هذه النشاطات، إذا أحببت تعبيرا أفضل.
لكن ليس هذا كل ما في الأمر، فهناك اكتشاف آخر قام به " بروير "، وهو اكتشاف أعتبره أنا أكثر أهمية من الأول قام به دون مشاركة من أحد، وهو يقدم لنا معلومات أكثر من العلاقات بين اللاشعور والأعراض العصبية. فليس مدلول الأعراض على العموم لاشعوريا فحسب، بل إنه يوجد بين هذا اللاشعور وإمكان وجود الأعراض علاقة تتمثل في قيام أحدهما مقام الآخر، وستفهمني فيما بعد. إني أؤكد مع " بروير " هذا الأمر: كلما وجدنا أنفسنا أمام أحد الأعراض وجب علينا أن نستنتج لدى المريض وجود بعض النشاطات اللاشعورية التي تحتوي على مدلول هذا العرض. لكنه يجب أيضا أن يكون هذا المدلول لاشعوريا حتى يحدث العرض، فالنشاطات الشعورية لا تولد أعراضا عصبية، والنشاطات اللاشعورية بمجرد أن تصبح شعورية فإن أعراضها تزول، فلديك هنا طريق إلى العلاج ووسيلة لإزالة الأعراض، وفعلا فبهذه الوسيلة

تمكن "بروير" من شفاء مريضته المصابة بالهستيريا، وبعبارة أخرى من إزالة الأعراض التي كانت تبدو عليها. لقد وجد تقنية مكنته من أن يجر إلى الشعور النشاطات اللاشعورية التي كانت تخفي مدلول الأعراض، وبعدئذ مكّنته من الحصول على زوال هذه الأعراض.

- سيغموند فرويد -

أ/ هل تدل الأعراض العصبية على وجود نشاطات نفسية لاشعورية؟( )
ب/ هل مجال اللاشعور أوسع من مجال الشعور؟( )
جـ/ هل النشاطات العصبية هي التي تحدد ما يحدث في أعماق اللاشعور؟( )
د/ لماذا يحتاج الإنسان إلى اللاشعور؟( )

النص السابع:

هل يجوز لنا الحكم بصحة الاستدلال، من حوادث الماضي على حوادث المستقبل، دون الرجوع إلى أي مبدأ عقلي قبلي كمبدأ الاستقراء ؟ أعني هل يمكن أن نعتمد في أحكامنا الاستقرائية على التجربة الحسية وحدها، دون الرجوع إلى أي مبدأ لا تكون التجربة الحسية مصدره؟
افترض مثلا أن رجلا قفز من نافذة على ارتفاع بعيد من الأرض، فهل هناك ما يبرر الحكم بأنه سيسقط حتما على الأرض، وأنه لن يتجه اتجاها آخر، كأن يرتفع إلى السماء أو يتحرك في خط أفقي ؟. سيجيب رجل العلم ورجل الشارع على السؤال بالإيجاب استنادا إلى الخبرة السابقة في سقوط الأجسام، أي أن الأجسام التي تماثل في ثقلها جسم الإنسان، قد سقطت على الأرض حين ألقي بها في تجاربنا الماضية.
قد يقول المعترضون: لكن هذا ترجيح لا يقين، ونحن نجيب: نعم، والعلوم الطبيعية كلها قائمة على الترجيح لا اليقين، لأن اليقين لا يكون إلا في القضايا التكرارية التي لا تقول شيئا جديدا كقضايا الرياضة، وأما القضايا الإخبارية التي تنبئ بجديد، فهي دائما معرضة لشيء من الخطأ ولذا فصدقها احتمالي.

- زكي نجيب محفوظ -
من كتاب : المنطق الوضعي.

أ/ هل الاستقراء استدلال يقيني؟( )
ب/ متى يكون الاستقراء استدلالا يقينيا؟( )
جـ/ فيم تختلف القضايا الإخبارية عن القضايا التكرارية؟( )
د/ كيف نستدل بكيفية يقينية؟( )



النص الأول: الإجابة الصحيحة هي الإجابة: (ب)

النص الثاني: الإجابة الصحيحة هي الإجابة: (د)

النص الثالث: الإجابة الصحيحة هي الإجابة:(أ)

النص الرابع: الإجابة الصحيحة هي الإجابة:(أ)

النص الخامس: الإجابة الصحيحة هي الإجابة:(ج)

النص السادس: الإجابة الصحيحة هي الإجابة:(أ)

النص السابع: الإجابة الصحيحة هي الإجابة:(أ)

معجم المصطلحات

الآلية: ارتباط منظم ووثيق بين جميع مراحل عملية معيّنة بحيث تتكرر بنفس الكيفية.

الإبداع: تركيب جديد من عناصر قديمة، وأما الخلق فهو إيجاد شيء من لا شيء.

الإبستيمولوجيا: فلسفة العلوم، وهي دراسة نقدية وتحليلية وتقويمية للعلم قصد الكشف عن طبيعته الفكرية المنطقية وعوائقه وقيمته المعرفية.

الإجماع: هو الاتفاق، أجمع القوم على أمر معين يعني اتفقوا عليه. والإجماع شرط الموضوعية التي بدونها لا يكون العلم.

الاحترام: يعني الاعتراف بقيمة الآخر وبحقه علينا مع التعبير عنه. وهو نقيض الازدراء والاحتقار.

الإحساس: ظاهرة نفسية تتمثل في الشعور الأولي الذي ينتج عن تأثر حاسة من الحواس بمنبه خارجي، وهو مادة الإدراك، فالشعور بالبرد أو الحرارة أو الصوت أو اللون أمثلة عما يمكن تسميته بالإحساسات. ولا يصل الإحساس إلى درجة الوعي والإدراك.

الإدراك: معرفة الأشياء التي تحيط بنا عن طريق الحواس، وهو عملية لا تتم دون تأويل الانطباعات الحسية وفهمها، ولذلك يعتبر ظاهرة نفسية أكثر تعقيدا مقارنة بالإحساس. فالرضيع في أيامه الأولى يحس دون أن يدرك لأنه لا يعرف حقيقة الأضواء والألوان والأصوات التي يحس بها.

الإرادة: النّزوع الواعي إلى القيام بفعل معين أو إلى تركه مع إدراك الغاية منه.

الاستدلال: هو عملية ذهنية معقدة تتمثل في انتقال الفكر من قضية أو عدّة قضايا تدعى المقدمات (أو الأدلة) ليصل إلى قضية تلزم عنها تدعى النتيجة. والعلاقة المنطقية القائمة بين المقدمات والنتيجة هي التي تحدد نوع الاستدلال وقيمته المنطقية وأهميته في مجال المعرفة.

الاستقراء: هو الاستدلال الذي نحكم فيه على الكل بما حكمنا به على بعض أجزائه، وهناك استقراء تام وآخر ناقص، في الأول نصل إلى الحكم الكلي بعد حكمنا على جميع أجزاء الموضوع واحدا واحدا وأما الثّاني فهو الاستقراء العلمي الذي نصل فيه إلى الحكم الكلي بناء على عيّنة صغيرة جدّا من عناصره أو أفراده، وجوهر الحركة العقلية هنا هو التعميم، أو الانتقال من الجزء إلى الكل. ويعرفه ابن تيمية بأنه الاستدلال بالجزئي على الكلي.

الاستيتيقا: هو علم الجمال، أي العلم الذي يبحث في مبررات وشروط الحكم بالجمال على شيء معين. وأحكام القيمة الجمالية تتعلق أساسا بالأعمال الفنية.

الأشاعرة: مدرسة الأشاعرة مدرسة كلامية ترى بضرورة التقيّد بظاهر النص وتقدم الدّين على العقل، وترفض التأويل العقلي على خلاف مدرسة المعتزلة.

الاشتراكية: نظام اجتماعي وسياسي وأسلوب إنتاج يقوم على التّوزيع العادل للثروة.

الإشراق: ظهور وانكشاف الأنوار والحقائق للمتصوّف.

الإشكالية: في مجال التعليمية، نعني بها مجموعة الأسئلة التي ينبغي الإجابة عنها حتى نتمكن من معرفة موضوع معين معرفة واسعة ودقيقة. وهي على وجه العموم المعضلة الفكرية التي لا ينتهي البحث الفكري فيها إلى أي نتيجة يقينية ونهائية يطمئن إليها العقل لكونها تحتمل أكثر من حل، ويكون من الصعب تقديم وترجيح أي حل على

الحلول الأخرى.

الاعتباطي: خاصية الشيء الذي لا يمكن تبريره أو تفسيره بأسباب معقولة.

الاعتقاد: حكم ذهني يتصف بدرجة كبيرة من اليقين.

الإفازيا: مرض يتمثل في عجز المريض عن القيام بوظائف لغوية معينة كعجزه عن القراءة أو الكتابة أو فقدانه القدرة على فهم ما يقرؤه ويسمعه.

الإلزام: وهو الواجب، ويتجلى للوعي كعمل ينبغي القيام به أو تركه. وهو يختلف عن الضرورة لأنه لا ينفي الحرية.

الأنا: وهي النفس الواعية المدركة، وجوهر كل تفكير ونشاط نفسي واع.

الإمبريالية: يعرفها "ف.لينين" بأنها أعلى مرحلة للتطور الرأسمالي أي أن التقدم الصناعي والتكنولوجي للرأسمالية مكنها من فرض هيمنتها وبسط سيطرتها الاقتصادية والسياسية وأحيانا العسكرية على الدول الضعيفة.

الإيمان: الشعور بيقين وبصحة شيء معين رغم أننا لا نملك براهين موضوعية مباشرة وصارمة على وجوده.

وللإيمان أساس ذاتي وعاطفي ولذلك ما يؤمن به شخص معين لا يؤمن به بالضرورة غيره.

الباعث: سبب معقول يدفعنا إلى الفعل.

البداهة: هي خاصية الوضوح التّام التي تميز بعض معارفنا التي لا يرقى إليها شك. وهي صفة ما نقبله بلا برهان.

البرهان: استدلال نثبت به صدق أو كذب قضية معينة بكيفية يقينية مثلما هو الأمر في البرهان الرياضي أو القياس المنطقي.

البروليتاريا: هي طبقة العمال الأجراء في النظام الرأسمالي.

البعدي: لفظ يطلق على المعرفة المكتسبة عن طريق التجربة، نقيضه "القبلي".

التأويل: صرف اللّفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله.

التبرير: إيقاع نسبة بين الواقع والحق، أي بين ما هو موجود وما ينبغي أن يكون.

التجريد: في اللّغة التّعرية، وهو عملية عقلية تتمثل في عزل العقل عنصرا أساسيا معينا مشتركا بين مجموعة أشياء والالتفات إليه وحده دون سواه من العناصر الأخرى. ويطلق لفظ التجريد أيضا على نتائج هذه العملية.

والتصورات كلها تتكون بالتجريد.

التحكمي: التحكمية تعني غياب كل معيار أو قاعدة، أي الحكم على شيء من غير مبرر معقول.

التحليل النفسي: طريقة علاج بعض الأمراض النفسية، ابتكرها فرويد، وتقوم أساسا على الحوار، وهي أيضا نظرية شاملة تفسر سلوك الإنسان السوي أو المريض برده إلى أسباب ونشاطات نفسية لاشعورية.

التخيّل: وظيفة نفسية تتمثل في تكوين الصور النفسية انطلاقا من الإدراكات السابقة، وهو نوعان:

1- التخيل التمثيلي: يتمثل في استحضار صور نفسية شبيهة بصور الواقع وهو شكل من أشكال محاكاة الذهن للأشياء الواقعية.

2- التخيل المبدع: وهو إحداث تراكيب جديدة غريبة وغير متوقعة بحيث يتحرر الذهن بواسطته من صور الواقع النموذجية والأولى.

الترييض: هو التعبير عن الواقع بلغة رياضية مثلما هو الحال في العلوم التجريبية. ومن وجهة النظر الإبستيمولوجية، يعد الترييض نشاطا أساسيا في مجال العلم باعتباره معرفة دقيقة وموضوعية.

التسامح: يقول الجرجاني: "المسامحة ترك ما يجب تنزها". وعند غوبلو، التسامح هو عدم نشر الآراء بالقوّة والخداع، وهو أيضا احترام آراء الغير والاعتراف بحقه في الاختلاف عنا.

التصعيد: تحويل الغرائز والدوافع الحيوية الدنيا أو الوطيئة إلى دوافع سامية لا تتعارض مع القيم الاجتماعية والأخلاقية والفنية.

التصوّف: منهج وسلوك يرتكز أساسا على العبادة والزهد في الحياة لتزكية النفس وتحريرها من القيود الحسية الحيوانية وذلك قصد: "الأنس بالمعبود" والكشف عن الحقيقة بالحدس دون الاستدلال العقلي.

التنبؤ: معرفة وقوع الحوادث قبل وقوعها بناء على العلم بقوانين وشروط حدوثها.

الثقافة: هي كل ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة، أي كل ما أبدعه أو أكتسبه عن طريق التربية والتعلم.

الثنائية: هي القول بوجود جوهرين منفصلين في شيء واحد، مثال: ثنائية الجسم والروح بالنسبة للإنسان.

الجبرية: مذهب ينفي حرية الاختيار عند الإنسان، ويتصور أن كل ما يحدث لنا أمر قدره الله. ويمثل هذا الاتجاه في الإسلام "جهم بن صفوان".

الجدلية: الجدلية عند "أفلاطون" هي فن طرح الأسئلة والإجابة، وعند "أرسطو" هي فن التفكير في القضايا المتناقضة، وعند "هيقل" تعني حركة الفكر وتحوله من القضية إلى نقيضها ثم التركيب بينهما.

الجشطلت: كلمة ألمانية تعني الشكل. واستعملت مدرسة الجشطلت مفهوم الشكل كتصور أساسي لفهم عملية الإدراك باعتبارها أن كل إدراك هو دائما إدراك لشكل متميز عن الأشياء التي تحيط به والتي تعتبر خلفيته (أو أرضيته).

الجمال: وهو خاصية الأشياء التي تثير الإحساس بالمتعة الناتجة عن إدراك تناغم أشكالها وألوانها.

الجليل: وهو "le sublime" هو السامي والرائع الذي يأخذ بمجامع قلوبنا، وهو كذلك العظيم الذي يقهرنا ويشعرنا بصغرنا وعجزنا ويخيفنا.

الجوهر: هو الموجود القائم بذاته أو المبدأ الأول الثابت في كل الموجودات ونتحدث عن التغير الجذري حينما يتغير جوهر شيء من الأشياء.

الحتمية: مبدأ الحتمية ينص على مطابقة الطبيعة لذاتها، وثبات علاقات التأثير والتأثر القائمة بينها. والإيمان بالحتمية يعني الإيمان بأن للطبيعة قوانين يستحيل أن تتغير، ورفض الصدفة أو الحركة العشوائية والحرة.

الحجة: هي كل حقيقة توظف لإثبات أو تفنيد أطروحة أو فكرة معينة.

الحد: هو القول المعبر عن التصوّر، ولكل حد مفهوم وما صدق.

1 - المفهوم: هو مجموع الصفات المشتركة بين أفراد الحد.

2/ الما صدق: هو مجموعة الأفراد الذين ينطبق عليهم الحد.

الحدس: هو المعرفة المباشرة على خلاف الاستدلال الذي يعرف بأنه معرفة غير مباشرة.

الحس السليم: عند ديكارت، يدل هذا المصطلح على ملكة التمييز بين الخطأ والصواب، وهي قاسم مشترك بين جميع البشر.

الحقيقة: الحقيقة عند "أرسطو" هي مطابقة الفكر للوجود. وكل معرفة لا ترقى إلى مستوى الحقيقة إذا لم تحقق الإجماع. والحقيقة قد تكون نسبية متغيّرة أو مطلقة وثابتة.

الدافع: محرك السلوك وهناك فرق بين البواعث والدوافع، فالأولى يقصد بها الأسباب العقلية بينما الثانية أي الدوافع تتميز بطبيعتها الحسية والانفعالية والبيولوجية.

الدهشة: هي انفعال أو شعور يتكون في نفس الفيلسوف حينما يدرك أن الوجود غامض وغريب وهذا ما يدفعه إلى التأمل والتفلسف.

الديمقراطية: كلمة يونانية تتألف من لفظين: "demos" وتعني الشعب، و"cratus" وتعني الحكم وهي نظام سياسي يحكم فيه المواطنون أنفسهم بأنفسهم. ويشترط هذا النظام حرية التعبير لجميع المواطنين وكذلك مساواتهم في الحقوق والواجبات.

الديمومة: الزمان النفسي الداخلي الحي الذي يتجدد ويتغير بدون انقطاع، وهو يختلف عن الزمان

الموضوعي الرياضي الذي يقاس بحركة شيء مادي في مكان معين.

الذاتية: خاصية الانتماء إلى الذات. والفكرة الذاتية هي كل فكرة تأثرت بعوامل نفسية داخلية كالأهواء والمعتقدات والقيم والمنافع...إلخ.

الذاكرة: وظيفة نفسية تقوم باسترجاع صور وحوادث نفسية ماضية مع الحكم عليها بأنها كذلك.

الرأسمالية: نظام اقتصادي يقوم أساسا على حرية المبادرة الفردية والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وعلى اقتصاد السوق القائم على العرض والطلب.

الروح: مبدأ الحياة والتفكير في الإنسان وجوهره المستقل عن جسده. ويعرّفها ديكارت بأنها "الجوهر الذي يفكر" والمجرد من الأبعاد المكانية الهندسية التي توصف بها الأشياء المادية.

الروح العلمية: مجموعة من الاستعدادات والصفات النفسية والأخلاقية التي يجب أن تتوفر في شخصية الباحث في العلم مثل الموضوعية، الوضعية، الصدق والنزاهة، وحب الاطلاع.

السبب الكافي: مبدأ عقلي ينص على أن لكل حادث سبب يفسر حدوثها وفي غيابه لا تحدث. والسببية هي القول أن لكل حادثة سبب، وأن نفس الأسباب تُحدث بالضرورة نفس النتيجة.

السفسطائي: هو الخبير بفنون الجدل والخطاب الحجاجي. والسفسطة هي الحديث ببراعة عن كل شيء قصد الإقناع وليس الوصول إلى الحقيقة بالضرورة.

السلوكية: مدرسة أمريكية في علم النفس تؤكد على أن موضوع علم النفس الحقيقي هو السلوك الخارجي الذي يقوم به الإنسان أو الحيوان، ولا حديث عند السلوكيين عن الشعور أو الوجدان.

الشكّ: موقف ذهني يتمثل في تعليق الحكم والتردد بين القبول والرفض. والشكّ عند الغزالي وعند ديكارت منهج يمكّننا من اكتشاف أخطائنا وليس مجرد حالة ارتياب.

الشعور: حدس الذات لأحوالها وأفعالها. الشعور هو الذي يخبرنا بوجودنا وبوجود وحضور الأشياء المحيطة بنا بصفة مباشرة.

الشيء في ذاته: هو الجوهر الذي لا ينكشف لحواسنا، وإنما نسعى إلى معرفته بعقولنا فحسب. والميتافيزيقا تهتم بمعرفته. ويقابله الظاهرة.

الصدفة: هي خاصية ما يحدث دون أن نتوقعه ونعجز عن التنبؤ به لأنه لا يخضع لمبدأ أو قانون أو سبب نعرفه بدقة. في مجال العلم ندرس الصدفة باستعمال قوانين الاحتمالات.

الصيرورة: تغيّر الشيء عبرالزمان بحيث يفقد جوهره الأصلي فيتحول إلى شيء آخر.

الضرورة: هي ما لا يمكن إنكاره أو الاستغناء عنه. والضرورة قد تكون عقلية منطقية كقولنا:"لكل عدد عدد يليه"، وقد تكون تجريبية كقولنا: إن الأوكسجين ضروري لكل كائن حي.

الضمير الجمعي: هو مجموعة من القيم والعادات والقواعد الاجتماعية التي تؤثر في سلوك أفراد مجتمع معيّن، وتحدد وعيهم ونظرتهم إلى أنفسهم وإلى العالم.

الظاهرة: وهي كل حادثة خارجية تدركها حواسنا، والواقع الخارجي كما يتجلى لحواسنا هو عالم الظواهر.

الظن: معرفة أولى ذاتية لم تخضع للنقد ومعايير التفكير العقلاني والعلمي.

الظواهرية: منهج واتجاه فلسفي أسسه "أ.هوسرل"، يقوم أساسا على وصف التجربة الشعورية كما تتجلى لصاحبها.

العائق: عاقه يعني في اللّغة منعه. والعائق كل ما يقف حائلا أمام الإنسان ويؤثر سلبا على سعيه إلى تحقيق هدف معين. والعوائق الإبستيمولوجية هي العوائق التي أثرت سلبا على تطور العلم وتقدمه.

العادة: استعداد مكتسب للقيام بعمل من نوع واحد.

العبث: عكس ما هو معقول ومفيد وذو دلالة.

العبث مفهوم أساسي في الفلسفة الوجودية، وهو يعبر عن استحالة تبرير حياة ووجود الإنسان الذي لا يمكن إخضاعه لمنطق عقلاني.

العتبة المطلقة الدنيا: الحد الأدنى من شدة التنبيه الذي يجعل الإحساس ممكنا.

العتبة المطلقة العليا: وهو الحد الأقصى من شدة المنبه الذي يمكن الإحساس به.

العتبة الفارقة: أدنى مقدار بالزيادة أو بالنقصان في شدة المنبه الذي يؤدي إلى الشعور بالفرق في الإحساس.

العدالة: مبدأ أخلاقي يقتضي أن يُمنح لكل ذي حق حقه.

العدم: مفهوم أساسي في الفلسفة الوجودية التي تُعرّفه بأنه شعور الإنسان بالنقص ولذلك يضع مشاريعا ويجتهد من أجل تجسيدها في الواقع باعتبارها ممكنات يختارها بحرية.

الأعصاب: مرض نفسي يتميز باضطرابات في سلوك المريض الذي يفقد القدرة على التحكم فيها رغم شعوره بذلك وعلة هذا المرض تكمن أساسا في وجود صراع نفسي لم يكن في وسع المريض التحرر منه.

العقد الاجتماعي: هو نظرية أو بالأحرى فكرة خيالية أو فلسفية تفسر ظهور الدولة إلى عقد أبرم عن وعي بين أفراد المجتمع الطبيعي. وفكرة العقد الاجتماعي عند روسو هي التي رسمت معالم الديمقراطية الحديثة.

العقلانية: مذهب فلسفي يقدس العقل، ويعتبره المصدر الأول والأساسي لمعارفنا يقابله المذهب التجريبي.

العلم: مجموعة من المعارف الدقيقة والموضوعية، المكتسبة والمنظمة بطريقة منهجية.

الفرضية في مجال العلم التجريبي: الفرضية فكرة عقلية يبتكرها الباحث لتفسير معطيات ملاحظة جديدة. وتتحول الفرضية إلى قانون إذا أكدتها التجارب العلمية.

الفطرة: هي لفظ يدل على كل شيء يولد به الكائن الحي وينتمي إلى طبيعته، ويقابله الاكتساب.

الفوضوية: مذهب فلسفي يرفض سلطة الدولة ووجودها، ويمجد الحريات الفردية، ومن أبرز ممثليها "باكونين" و"برودون" و"ستيرنر"... إلخ.

الغير: يعرفه "سارتر" بأنه الأنا الذي ليس أنا، وهو يختلف عن الآخر الذي يمكن أن يكون شيئا من الأشياء في حين أن الغير هو دائما إنسان آخر يتمتع بالوعي.

القبلي: الفكرة القبلية هي الفكرة السابقة والمستقلة عن التجربة.

القصدية أو (النزوعية): مفهوم يدل عند الفلاسفة الظواهريين والوجوديين على خاصية أساسية للشعور وهي كونه نشاطًا نزوعيًا يتجه دائما صوب شيء معين، ويظهر ذلك في قول "هوسرل" المشهور: "كل شعور هو شعور بشيء".

القانون: قاعدة ضرورية. في مجال الحياة الاجتماعية يحدد القانون ما يجب فعله أو تركه. وفي مجال العلم يقصد به نظاما محددا من العلاقات والروابط الضرورية القائمة بين الظواهر.

القلق: خوف غير محدد أي خوف من مجهول، ويكون غير مبرر أحيانا.

القيمة: الخاصية التي تجعل فعلا أو شيئا ما جديرا بالتقدير. وفلسفة القيم تعالج أساسا موضوع الأخلاق والجمال.

الكوجيتو: كلمة لاتينية تعني: "أنا أفكر" وعند ديكارت، يدل الكوجيتو على الحقيقة الأولى التي صمدت أمام شكه المنطقي لوضوحها وبداهتها. والجملة: "أنا افكر، إذن أنا موجود" رغم صياغتها الاستدلالية حدس حقيقي تدرك به الذات فكرها ووجودها معا دفعة واحدة.

اللاحتمية: هي غياب الحتمية وهي المبدأ الذي يرى أن حركة الجسيمات الدقيقة لا تحدث وفق شروط محددة تحديدا مطلقا ولذلك لا يمكن التنبؤ بها باعتبار أن حركتها عشوائية وتخضع للصدفة العمياء.

اللاشعور: كل ما لا نشعر به. وهو مفهوم مركزي وأساسي في التحليل النفسي الذي يسلم بوجود مجموعة من النشاطات النفسية التي لا يعيها

صاحبها رغم أنها تحرك سلوكه وتنتج أفكاره وأحواله النفسية الشعورية.

المادية: مذهب يسلم بأن المادة جوهر الوجود، وكل تفسير صادق للواقع إنما هو تفسير مادي.

الماهية: هي حقيقة الشيء وطبيعته المعقولة. ويقابلها الوجود الذي يعني الحضور العيني للشيء.

المبدأ: مبدأ الشيء في اللّغة هو أوله أي الجوهر الذي يتكوّن منه. وهو كذلك القاعدة الأساسية التي يقوم عليها الشيء.

مبدأ التفنيد التجريبي: هي قابلية إخضاع النظرية العلمية للتجريب. عند كارل بوبر، لا تكون النظرية علمية إلا إذا استطعنا إخضاعها لتجارب تستطيع أن تفندها (تكذبها). وبهذا المبدأ ميّز بين ما هو علمي وما هو فلسفي في عالم الفكر.

مبدأ الهوية: مبدأ ينص على التطابق التام بين أي شيء ونفسه. ونعبر عنه بالصيغة الرمزية التالية "ا هو ا" ويعد هذا المبدأ القانون الأساسي للفكر البشري.

المثالية: اتجاه فلسفي يرد الوجود كله إلى الفكر بالمعنى الواسع للكلمة.

المثل: المثل عند "أفلاطون" هي الحقائق المطلقة الثابتة والتي تتمتع بوجود حقيقي في عالمها الخاص بحيث إن الأشياء المحسوسة ليست سوى ظلالها.

المذهب التجريبي: مذهب فلسفي يسلم بأن التجربة هي المصدر الأول والأساسي لجميع معارفنا، فهو بذلك ينفي وجود كل معرفة أو مبدأ فطري في العقل الذي يصفه التجريبيون بأنه: "صفحة بيضاء".

المعتزلة: فرقة دينية ومدرسة كلامية أسسها "واصل بن عطاء"، وتتميز بتمجيدها للعقل، وترى أنه من الضروري عقلنة الدين وليس دينية العقل كما يرى خصومه.

المطلق: ما لا يتوقف وجوده على وجود أي شيء، وهو اللامشروط والمتحرر من كل قيد، والمطلق عند كانط "هو الشيء في ذاته" لأنه مستقل تماما عن إدراكنا إيّاه، ويقابله الظاهرة أو النسبي".

المعضلة: مسألة أو سؤال ينطوي على صعوبة منطقية لا يمكن تجاوزها.

المقدمات: هي القضايا الأولى التي توضع في الاستدلال كأدلة على صحة النتيجة التي تلزم عنها.

الموضوعية: خاصية الأشياء التي توجد خارج ذواتنا والمستقلة عنها. والفكرة موضوعية إن لم تتأثر بالعوامل الذاتية مثل: الأهواء، المعتقدات، القيم... إلخ. قال ألان Alain: "نقصد بالموضوعي ما هو مشترك بين جميع العقول، وليس شيئا يوجد في العالم الخارجي بالضرورة".

الميتافيزيقا: هي الفلسفة الأولى أي التفكير في طبيعة الوجود والأشياء في ذاتها وليس في الظواهر الحسية الجزئية والمتغيّرة.

النظرية: تركيب عقلاني مؤلف من تصورات ومعارف متّسقة تربط فيه النتائج بمجموعة محدّدة من المبادئ. وتهدف كل نظرية إلى فهم وتفسير الواقع في حين أن التفكير التقني يهدف إلى التأثير فيه وتغييره.

النقد: وهو النظر العقلي في شيء أو فكرة معيّنة قصد إبراز مدى قيمته وأهميته ويتم النقد بإعادة النظر فيما نعرفه وبالتساؤل عن مبررات ودواعي قبوله أو رفضه.

النقض: هو البرهان على بطلان الدعوى، وهو أقوى من الاعتراض.

الهلوسة: إدراك أشياء غير موجودة، أو إدراك بدون موضوع.

الواجب: وهو الإلزام، أي: ما ينبغي فعله ويمتنع تركه أو ما يكون فعله أولى من تركه.

الوجودية: مذهب يمنح الأولوية لوجود الفرد بدل الفكر المجرد. والوجوديون يسلمون بأن الوجود يسبق الماهية، وأن الإنسان قد حكم عليه أن يكون حرا وأن يتحمل مسؤولية وجوده في العالم مما يجعله يكابد القلق في عالم عبثي لأنه وحده يخلق القيم.

الوضعية: تيار فلسفي مناهض للميتافيزيقا وللفكر الديني، يمجد العلم باعتباره أسمى فكر بشري.

الوهم: هناك وهم حينما لا يعي الإنسان أخطاءه وجهله.